

ドイツ・ミュステークにおける 思惟のトリアーデ

—— マイスター・エックハルトの esse・generatio・creatio 論 ——

田 島 照 久

序

I 『出エジプト記註解』における有の理解

- i) 「わたしは、有って有る者 (Ego sum qui sum.)」: ego sum の義解
- ii) 再帰的の反復語法: sum qui sum の義解
- iii) 有と本質の同一
- iv) 主語と述語の同一

II 『創世記註解』における有の理解

- i) duplex esse (二重の有)
- ii) anima の内と外における duplex esse
- iii) principium (始原)
- iv) principium のトリアーデ構造
- v) principium (始原) と primum (第一のもの) との区別

序

マイスター・エックハルト (1260-1328年?) の esse (有) をめぐる思惟を
探るのには、中心となる Text がいくつかあるが、その内でも『三部作 Opus
tripartitum』の『註解論集 Opus expositionum』に納められている『創世記註
解』の冒頭のアウクトゥリタス「初めに神は天と地を創造した (In principio

creavit deus caelum et terram.)」の義解では、「principium (始原)」について様々な観点を介し詳細に論じられている。

特にその義解からは、エックハルトの思惟の基本結構ともいえるべき esse (有), creatio (創造), generatio (誕生) をめぐる Triade 構造が明確な形で提示されている。

そしてその Triade 構造は「永遠の第一の単一なるいま (primum nunc simplex aeternitatis)」というエックハルト時間論の核心となる思惟に直結していることが確認されるのである。

さらに、被造物の有 (esse) を二重の観点からとらえる「存在論」からは、analogia entis (有るもののアナログア) へと通底していく被造物の ipsum esse (有そのもの) に対する絶対依存性のモチーフが十分読みとれてくる。

まず最初にこの「duplex esse (二重の有)」について解釈を加え、そのあとで「始原論」について esse・creatio・generatio Triade (有・創造・誕生・三重) 構造を中心に主題的に検討を加えることにする。

本論ではもうひとつのエックハルトの「存在論」をめぐる中心テキスト、『出エジプト記註解』を取り上げるが、義解の対象とされるアウクトゥリタスは、神が自らの名を明かしたとされる古来より有名な箇所第三章第十四節、ウルガータ版聖書のラテン語訳「Ego sum qui sum.」「わたしは、有って有る者」という一句である。

エックハルトはこの章句をプリスキアヌス文法に依拠し、またアヴィケンナを典拠として様々な解釈を進めていくが、sum qui sum という sum (わたしは有る) という神の有の繰り返しによって、いかなることがそこに語られたのかを、光シンボルを駆使しながら説明している。このエックハルトの義解を手がかりにして、エックハルトの「ロゴスの受肉論」をやはり Triade 構造にのって明確に浮かび上がらせるを試みたい。

そしてさらに神においては、esse (有) と essentia (本質) が同一であるこ

と、また主語と述語とは同一であることをスコラ学の伝統を踏まえて語られているのを確認する。

本論ではまず『出エジプト記註解』を先に取り上げ、そのあとで『創世記註解』の解釈に取りかかることにしたい。

I 『出エジプト記註解』における有の理解

『註解論集』の一部として『出エジプト記註解』が残されているが。その目次箇所 (Tabula auctoritatum libri Exodi) で、第三章の第三アウクトゥリタスとして出エジプト記第三章第十四節「わたしは、有って有る者 (Ego sum qui sum.)」が選ばれ、その義解がなされることが告げられているが、sum qui sum (わたしは、有って有る者) の解釈によって、神の本性 (natura dei)、有と本質 (esse et essentia) などに関して多くの注目すべきことがらが見い出されると前置きされている⁽¹⁾。

出エジプト記第三章第十四節のこのことばは、モーセの間に対して以下のように神自身が答たとされるものである。

モーセは神に言った、「わたしがイスラエルの人々のところへ行って、彼らに『あなたがたの先祖の神が、わたしをあなたがたのところへつかわされました』と言うとき、彼らが『その名はなんというのですか』とわたしに聞くならば、なんと答えましょうか」。神はモーセに言われた。「わたしは有って有る者」。

この Ego sum qui sum. という神の答はヘレニズム以来、中世を通じて、様々な解釈を生み、近世以降も複数の義解が試みられているが⁽²⁾、この聖句はキリスト教の神観をギリシャ哲学の有の思惟に結びつけるという中世神学の試みの典拠となったものである。

「Esse est deus. (有は神である)」という命題論集第一命題を基礎にして展開されているこの聖句のエックハルトの義解をこれより見ていくことにしたい。

i) 「わたしは、有って有る者 (Ego sum qui sum.)」: ego sum の義解

Ego sum qui sum. (わたしは、有って有る者) という聖句をエックハルトは五つの観点から義解しているが、その第一では、まず、この ego, sum, qui という三つの語が最も本来的な意味において神に属するものであることが述べられ、ego とは一人称の代名詞であって、この他の一切から自らを区別する代名詞 (discretivum pronomen) は純粋な実体 (mera substantia) を表示しているとされる。純粋であるとは、いかなる偶有性もなく、他に由来する見知らぬ何物もなく、物質も、あれこれの形相もなく、あれであるとかこれであるということのできない実体であることをいみするが、このことは偶有的なものを超え、種や類を超えている神々にのみふさわしいとされるのである⁽³⁾。

さらに、qui という語は不定名詞 (nomen infinitum) であり、無限 (infinitum, immensum) であることは神にのみふさわしいものであると語られる⁽⁴⁾。つまり qui は quis と関連づけられるとされ、この quis は不定代名詞 (nomen infinitum) であるから、qui も quis という語の infinitum (無限) という名づけから無限を表すものとされるのである。

さらに sum (有る) という語はプリスキアヌス (Priscianus) によれば、実体詞 (verbum substantivum) とされる。そしてこの verbum と substantivum という二つの語は、verbum に関するならば、『ヨハネによる福音書 (1・1)』で「神は言^{ことば} (verbum) であった」と語られ、さらに『ヘブライ人への手紙 (1・3)』では、「御子は、神の栄光の反映であり、神の実体の (substantiae) 形である……」と、substantia の語が用いられているその用法をみると、この二つの語は神について語られた語であることがわかる。それゆえに verbum substantivum (実体詞) である sum (有る) は神にのみふさわしい語であるとされるのである⁽⁵⁾。

このようにまず、文法上の観点により、ego, sum, qui がそれぞれ神にふさわしい語であることが語られたあと、第二に、sum に関して文法的観点を踏まえ

た上でアヴィケンナを授用して、本質 (essentia) と有 (esse) との同一が以下のごとく語られてくる。

神が「ego sum (私は有る)」と語ったとき、sum はここでは、命題の述語であり、その第二の要素 (secundum adiacens) となっている⁽⁶⁾。この場合そこで表されていることは、主語において、また主語についてそれが純粋な有 (purum esse) であって、何もまとわぬ有 (nudum esse) を表わし、さらにこの純粋な有、露わな有は、主語そのものであり、主語の本質であるということである。つまり本質 (essentia) と有 (esse) との同一が表明されていることになる。この同一性は神にのみ帰せられるものであり、アヴィケンナの語るように⁽⁷⁾、神の「何性 (quiditas)」は神の「が有るか性 (anitas)」である。そして神はそのesseによって表示される「が有るか性」のほかいかなる「何性 quiditas」も持たない⁽⁸⁾。

ここではまず、ego sum の sum の用法が文法的に確認される。esse には述語として用いられる場合と copula として用いられる場合があることは『命題論集への序文』の内で語られていたが、ここではもちろん sum は述語として語られる場合であって、そのいみから、sum は形相的に (formaliter)、実体的に (substantive) にとらえられていることになる。

そしてさらに、この述語 (sum) は、主語 (ego) が純粋な露わな有 (purum esse, nudum esse) であることを表していると考え、このことからこの述語 (sum) は主語の本質 (essentia) を表すものとして、主語それ自身、主語そのものであると結論されている。ego sum はそれゆえに、有 (esse) と本質 (essentia) の同一を表示するものであって、神は「ego sum」と語ることによって、「わたしは (ego) esse と essentia が同一なる者である」と語っているのであると理解するのである。この理解はのちに見るように第四の観点において、さらに展開されて、「esse と essentia の同一」は神にのみふさわしいことであることが再度確認される。ここで引用されたアヴィケンナの anitas につ

いても、これが *esse* (有) をめぐる問いの領域で理解された「……が有るかどうかということ」として、ただひとり神においてのみ、*essentia* (本質) をめぐる問いの「……が何であるかということ」すなわち *quiditas* (何性) と同一であることが後出の第四、第五の観点からの説明で言及されていくのである⁽⁹⁾。

ii) 再帰的反復語法：*sum quiosum* の義解

第三の観点からエックハルトはさらに次のように語る。

有って有る者 (*sum qui sum*)、という繰り返しは神自身から一切の否定を排除した、肯定の純粹性 (*puritas affirmationis*) を示すものである。

それはまた有そのものが自己自身の内へと、また自己自身の上へと回帰すること (*reflexiva conversio*) であり、また自己自身の内に居を定め、固くふみとどまっていることである。

さらにそれは、いわば沸騰 (*bullitio*) であり、自己自身を生み出すことである。(有は) みずからの内で沸騰し、みずからの内へ、みずからを目ざして流れ、沸きかえる。それは光の内へ、(新たな) 光へと輝きわたる光であり、自己自身を貫きわたる光であり、四方八方からひたすら自己自身を目ざして流れ戻り、輝きかえる光である。賢者の言に従えば、「一性が一性を生む、あるいは生んだのである。そして、自己自身の内には愛あるいは灼熱が照り返していた。」それゆえに、『ヨハネによる福音書』(1・4) で「彼の内には生命があった」といわれるのである。

生命とはつまりあるものが自己自身の内で膨張し、自己の外へとほとばしり、湧れ出る前に、それ自身の内にあって自己のあらゆる部分にまで浸透しつくしている一種の横溢なのである。

それゆえに、神性におけるペルソナの流出 (*emanatio personarum*) は創造の根拠となるのであり、創造に先立つものなのである。というのも「初めに言があった」と語られ、そのあとではじめて「すべてはそれによって成った」

(ヨハネ 1・1, 3) とされるからである。

さらには、アウグスティヌスが『三位一体論』第8章第三節で「神は善き魂でもなく、善き天使でもなく、善き天でもなく、善き善 (bonum bonum) である」と言っているが、その意味において *sum qui sum* も理解されるのである。アウグスティヌスはさらにつづけて、「あなたはあれこれの善きものについて聞く。もしあなたがあれこれの善きものを片づけて、善きものをそれ自身において観ることができれば、そのとき神を観たことになるのである」と語る。さらに、「つまり神は善きものそのものに他ならない、そしてそのことによって最高の善きものなのである。」

「善き善きもの (bonum bonum)」とは自己自身へと「完全な回帰によって戻りゆき、」他のいかなるものにも一切頼ることなく、自己自身の内に固く踏みとどまった、まじり気のない善きものであり、最高善であることをいみする。それゆえ、*sum qui sum* とは、上述のごとくまじり気のない有 (*impermixtum esse*) と、その充実 (*plenitudo*) とを表示しているのである⁹⁹。

以上がエックハルトの第三の観点である。ここではまず *sum qui sum* という *sum* の繰り返しが一切の否定を排除した、肯定の純粹性 (*puritas affirmationis*) を示すとされるが、なぜ *sum* が繰り返されることによって一切の否定が排除されるのであろうか。

この問題を考える際に、ロスキー (V. Lossky) の解釈を引き、この解釈に導かれながら、「反復語法 (*reduplicatio*)」の意味を探り、この第三の説明は、事実上、聖書の場所をあらわすものであるとするアラン・ド・リベラ (Alain de Libera) の理解¹⁰⁰ は大変に示唆に豊むものである。以下、リベラの理解を追いながら、この *sum qui sum* という *sum* の反復によってなぜ一切の否定が排除されるとされるのかを考えていくことにしたい。

エックハルトには「反復語法 (*reduplicatio*)」と呼ぶべき特徴的な表現の仕方がある。

たとえば「善があるかぎりの善 (bonum inquantum bonum)」という表現がこれに当たる。またさきに引かれたアウグスティヌスの言葉「善き善 (bonum bonum)」などもこの「反復語法」に入るとリベラは考える。

すなわち、問題とされる *sum qui sum* も *sum* の反復による反復語法であるとみなされ、*inquantum* (かぎりにおいて) という語についてのロスキーの解釈を引用する。

つまり、アナロジアの一般的学説での機能のほか、「かぎりにおいて」ということは、エックハルトの思想に少なくとも三つのレベルで入ってくる。すなわち、抽象の学説レベル、正義と義化の教説のレベル、最後に三位一体の教説のレベルである¹²。

ここで語られている「アナロジアの一般的学説での機能」とは、のちほどアナロジアの問題でくわしく扱うことになるが、簡単にいうならば、「有である限りの有 (*esse inquantum esse*)」とは帰属の類比における第一類比項 *primum analogatum* で実現されている類比形相について語る場合に用いられる表現であり、この場合は神の *esse*, *ipsum esse* を指し示す。下位の類比項における類比形相との様態の違いを明示する機能を有する。

次に第一の「抽象の学説レベル」に関しては、「善であるかぎりにおいて」という言葉は、善性そのもの(神)を示すのであって、それは白さが白さのみを示すごとくである」といった「善そのもの」「白さそのもの」といった抽象レベルでの用法を語るものである。

第三の「三位一体の教説のレベル」に関しては、リベラは、『ヨハネによる福音書註解』におけるエックハルトの次のような言葉を取り上げる。

「反復語法というのは、二つのものの折り重ね (*replicatio*)、二つのものの折り目 (*plica*) と結び目の意味で語られており、あたかも三位一体の第三のペルソナ、聖書が父と子、二つのものの結び目であるごとくである¹³。」

このようなエックハルトの「反復語法」に対する解釈を踏まえた上で、リベ

ラはさらにロスキーの理解を引く。ロスキーは、「inquantum かぎりにおいて」を「自己自身への折り畳みの蝶番」として、「二つのものの折り目と絆」として定義しているが、彼によると、これは父と子の「相互関係」としての反復の考えと共に、エックハルトの三位一体の神学のうちに見出される「折り目の観念」と同じものである。それゆえに、義の教説と三位一体の教説は折り目の観念において相通ずるとされる⁴⁴。

反復作用をもつ「inquantum」という語は、「自己へと、自己において、自己から広げたり、折り畳んだりする二重の動きを表わす役割」を持つとされる。

すなわち以上のことからまとめるならば、例えば *bonum inquantum bonum* における *inquantum* の働きは、聖書が父と子とを同じものとして折り重ねるように、「他者なるものすべてを、反復されたことばと関係のないものすべてを除外するもの」（『創世記寓意解』）であるとされる。すなわち、「*bonum inquantum bonum*」とは *bonum* ならざるもの、*bonum* の否定の一切の排除を意味することになる。

この *inquantum*（かぎりにおいて）は限定的自己同一性を表わす語であるといえる。

さらにリベラは *sum qui sum* という反復語法について解釈するにあたり、折り重ねの言語学的表明としての反復の主題は、はじめて見ると、『出エジプト記』3・14の解釈とは異質のようにみえるかもしれないが、エックハルトが「*sum qui sum*」という繰り返しを三位一体の父と子の二つのペルソナの折り重ねという考えから解釈していることは疑いないことである、と声明する。

すなわち、折り重ねられたものがそれ自体同一であることを示して、これを、「二つのものの絆」、つまり第三のペルソナ、すなわち聖霊に基づいて解釈するのである。

そして、今われわれが問題としている第三の説明において、この聖書の場所が語られているとリベラは解釈するのである。

確かに、sum qui sum という同語反復の運動は、「いわば沸騰であり、自己自身を生み出すことである」と語られ、「自己の外へとほとばしり、湧れ出る前に、それ自身の内にあって自己のあらゆる部分にまで浸透しつつ沸騰」と語られ、そのすぐあとに「ペルソナの流出」という言葉が語られるところを見ると、この sum qui sum は聖霊による父と子のペルソナの同一を語る「三位一体論」として解釈することも十分に可能であると思われる。

しかし依然として、排除される「否定」のいみが判然としない。

さらに、再帰的反復を父と子の間に通う聖霊のはたらきとして見たとき、「みずからの内で沸騰し、みずからの内へ、みずからを目ざして流れ、沸きかえる」ところのこの聖霊の通いが、「輝きかえる光」と表現されているのも必ずしも納得しがたいものがある。

「否定」については、リベラは、神の言表のなかでの繰り返しは「神自身から一切の否定が除外された肯定の純粹さ」を示している、事実、この「肯定の純粹さ」は「否定の否定」である、と語り「否定」の意味を「negatio negationis 否定の否定」という「一，unum」の観点より理解しようとする。無論、エックハルト自身が、「いかなる否定も、またどんな否定も、否定的な仕方では語られた^いが意味する否定の否定でなかったら、神にはふさわしくない、『神は一である』（『申命記』第六章、『ガラテア』第三章）しかし否定の否定とは最も純粹で、最も充実した肯定なのである、つまり『わたしは有って有る者』である。」と語っているように、この negatio negationis（否定の否定）が一切の否定の排除を意味することは確かに明らかなことである。この場合の否定されるべき否定とは、ens hoc et hoc（あれこれの有るもの）という他のものではないという否定において自己同一を成立させている、多様な個物の区別性であることも理解できる。神が「一，^いunum」であることから、この多様性、他者性、区別性が否定されてくるからである。

神が unum（^い一なる者）であるというパースペクティヴからすれば、sum qui

sum の反復構造と negatio negationis の反復構造とは言うまでもなく会通する。そう理解した上でも、なおしかしながら問題は残るのである。negationis の側の否定は被造物の有 (esse そして ens) の様態を語るものであって、その被造物の有の様態の否定をもって神の有の一性が語られているのに対し、sum qui sum とは、まさしく神の内における自己回帰の運動であり、そのいみで神の有に限定された言表である。リベラもその観点から、第三のペルソナ聖霊によって父と子という第一、第二のペルソナの同一が告げられているとしたのである。しかし、被造物のパースペクティヴを取りこんだ「否定の否定」ということと、聖書を折り目とした父と子の同一という事柄とはにわかには結びつきがたいと言わなければならない。

そもそも negatio negationis (否定の否定) とは unum という概念のヴァリエーションのひとつで、いわば unum の働き (用) とでもいえる側面であり、三・一神論は、unum のもうひとつのバリエーション indistinctum (区別なきもの) において基礎づけられているのである。これについては、「V 救済論的 unum の通景」で詳しく検討されることになる。

さて神自身の有に即して、「否定」のいみを理解するために、われわれはもう一度さきの第三の説明を文脈に沿いながら追っていくことにしよう。

はじめに、sum qui sum という反復は、神自身から一切の否定を排除した、肯定の純粹性 (puritas affirmationis) を示すものとされていた。この繰り返しは、神の有そのもの (ipsum esse) の自己回帰 (reflexiva conversio) と語られ、この自己回帰によって、神は自己の内に固く踏みとどまることになるとされたのである。

そしてその自己回帰は沸騰 (bullitio) にあり、その豊かさゆえに、自己自身を生み出すとされる。自己回帰によって自己自身の内に固く踏みとどまることが、自己自身を生み出すことになると語られた。この「自己自己の内に固く踏みとどまることが自己自身を生み出すことになる」というエックハルトの思

惟と同様の内容のものが、ドイツ語による説教 (Pr. 28) の内に見い出される。

「ところで、大いなる事物について語るのを好む偉大なる師プラトンは、この世にはない純粋性について語っている。それはこの世の内にも外にも存在せず、それは時間の内にも、永遠の内にもなく、外も内もないあるものである。このものから、永遠なる父である神は、神のすべての神性の豊かさと深淵とを現し出すのである。これらすべてを父はここ、その独り子の内で生み、わたしたちが同じ子となるように働くのである。そして父が生むということは、父が内にとどまることであり、父が内にとどまることは父が外に生み出すことである (und sîn gebern daz ist sîn innebliben, und sîn innebliben ist sîn ûzgebern.)。常にあるのは、それ自身の内で湧き出ずる^{いつ}一なるもの (daz eine) である^{(19)}}。」

ここでは神が「一なるもの」であることによって、その豊かさから独り子を生み出すが、この独り子は、神が^{いつ}一なるものであることから父と変わらぬものであり、そしてわれわれひとりひとりがその独り子となるように父なる神は働くのであるとされている。そして第一のペルソナである父が第二のペルソナである子を生むということは、父が自らの内にとどまることであり、内にとどまることが同時に子を生み出すことであるとされているのである。

ここではエックハルトの思惟の基本パターンである Exemplarismus にのって、イエス・キリストを範例として、魂が神の独り子となるという「魂の内における神の誕生」論が述べられているが、ここから確認できることは、神の内にとどまること、このことはラテン語資料では、sum qui sum のくりかえしの意味であったが、この神が内にとどまること、すなわち sum qui sum という自己回帰の神の有の運動が、子の誕生という generatio をも含むということ、そしてこの三・一神論における「ペルソナの流出 (emanatio personarum)」すなわち generatio (誕生) は「創造に先立つ」、 「創造の根拠 (ratio creationis)」とされことから、さらにこの sum qui sum という自己回帰の有の運動は、creatio (創造) も含むものであるということである。その根拠は、エックハルト

トがみずから引いているように、「初めに言があった」、「すべてはそれ（言）によって成った」という『ヨハネによる福音書』に依っている。

以上のことから次のような理解がひき出されてくるであろう。

つまり、sum qui sum という神の有の自己回帰の運動は、少なくとも『ヨハネによる福音書』を典拠とする限りは、第二のペルソナ「子」の本質である、「言（ロゴス）」の誕生をも意味しており、その「ロゴスの誕生」こそが、創造の根拠となるものである、ということを表わしている。

ではなぜ、「ロゴスの誕生」が「創造の根拠」となるのであろうか。そこには言うまでもなく、「ロゴスによる創造」があるからである。そしてプラトンのイデア論をキリスト教的に受容した「範型論 Exemplarismus」がそこにはさらに介在するからである。

第二の神的ペルソナ「子」の本質である「ロゴス」の誕生、generatio と、神の「内なるロゴス」を Exemplar（範型、イデア）として語り出された神の「外なるロゴス」による creatio、とは、「ロゴスの受肉」というより広い視野よりひとつにむすびつけられてくることになるのである。

すなわち、ロゴス論を介して、generatio と creatio とを一望に俯瞰する incarnatio という視点を手に入れることになるのである。

ここから、逆に、ロゴス論を踏まえた上で、では sum qui sum という神の有の自己回帰の運動はいったい何を語るものなのかが改めて問われなければならない。

エックハルトは、「みずからの内で沸騰し、みずからの内へ、みずからを目ざして流れ、沸きかえる」この sum qui sum の自己回帰を「それは光の内へ、（新たな）光へと輝きわたる光であり、自己自身を貫きわたる光であり、四方八方からひたすら自己自身を目ざして流れ戻り、輝きかえる光である」と語り、この運動を「光 lux」としてとらえ直している。sum qui sum という有の回帰運動は、神自身を限なく輝き貫く光の照射、返照運動とされるのである。そし

てこの光 (Lux) は、生命として、自己の外へとほとぼしり出る前に、すなわち言による創造の以前に、自己のあらゆる部分にまで浸透しつくす、とされている。

エックハルトのこの一連の理解は、彼自身典拠として引いている『ヨハネによる福音書』(1・4)の記述に沿った仕方で展開されているが、「言のうちに命があった。命は人間を照らす光であった」という典拠箇所から、言、生命、光は同一のものとして理解されねばならない。さらに、これらの一連の表象系は、この場合、神について語られているので、それらをまとめて解釈するならば次のようになる。

sum qui sum という神の有 (esse) の自己回帰で表わされた運動は、神の内の生命の働きを表わし、光の再帰的運動を表わす。生命のはたらきという観点からは、神が神の外へと万物を生み出す、すなわち「創造 creatio」が語られるが、それは神が外へと言 (ロゴス) を語り出すことによる。sum qui sum という神の有の再帰的運動は、ロゴスによる創造を語るものと理解される。

次に、この「creatio」の前提としてとらえられている、生命の自己浸透は、光の再帰的返照作用として語られるが、生命、光、ロゴスはこの場合、同一の意味系列に属するものであるから、ロゴスの再帰的返照作用としてとらえられることになる。

sum qui sum (有って有るもの) というこの再帰的表現は、それゆえ、神のロゴスが神自身へと帰り来ること、つまり「神の自己認識」を表わすことになるのである。

「わたしは、有って有るもの」とは、それゆえに、この第三の観点からの説明では、神が自己自身を認識するそのはたらきを語るものとされねばならない。

神がロゴスによって自己自身を目ざし、ロゴスによって自己自身に帰り来ること、このことが sum qui sum という「神の名」の本質と理解される。神がロゴによって自己自身に帰り来たるとは、神が「intelligere 知性認識するこ

と」に他ならない。

「Cum igitur intelligere dei sit id ipsum quod deus et sua essentia.¹⁶⁶ それゆえに、神の知性認識はまさに神が有ることであり、神の本質なのである。」

「Sed natura dei est intellectus, et sibi esse est intelligere.¹⁶⁷」ところで、神の本質は知性であり、神にとって有ることは知性認識することである。」

ここでは、essentiaとnatura が同義語として用いられているが、この他に、先に扱った quiditas (トマスでは quidditas)、さらに forma が一連の同義語系列に入る。

さて、以上のように、sum qui sum を扱ったエックハルトの第三の説明は、ロスキーあるいはリベラの語るような「聖霊の場」を表わしているというよりは、「ロゴスの場」と語った方がより適切であろう。

すなわち、sum qui sum とは父の有と子の有とが聖霊によってひとつにたたみ折り返されることを示すというよりは、神のロゴスによって神の有が神の有と同一化される神の自己認識のはたらきを示していると理解すべきであろう。

ただ、この場合、神のロゴスという理解の内には、第二のペルソナである子の本質が無論のこと含まれるから、この観点から言うならば、父と子の一が語られていると解せられるが、その場合にも、神の自己認識によって、第二のペルソナである子が誕生するのであり、父は語る者として生み出す者であり、子は語り出される者として生み出された者であるが、その語り出され、生み出された者の内には、語り出す、生み出す者の全本質と固有性が注ぎこまれているという意味で一であるとされるのである。そのいみでここでは先に語った *causa univoca Theorie* (一義的原因論) が支配している。

ただし、神の生命の外への横溢として語られた、外に語り出された神のロゴスによって万物が有らしめられたとする「creatio」の観点からは、これが同じ「ロゴスの受肉論」でありながら、造られた者(被造物)に対する創造した者(神)の絶対超越性を語るときは、*causa essentialis Theorie* (本質的原因論)

に従がって語られ、造られた者の内に働く、創造した者の現実的力を語るときは、*causa analoga Theorie*（類比的原因論）に従って語られてくる。

われわれは、先に提出して置いた問、「*sum qui sum* という *sum* の繰り返し」が一切の否定を排除した、肯定の純粋性（*puritas affirmationis*）を示すとされるが、なぜ *sum* が繰り返されることによって一切の否定が排除されるのであろうか」という問いに戻らなければならない。

答は、これまで見てきたことから明白である。*sum qui sum* が神の自己認識としての *intelligere* の働きを表わすのであるから、神にあっては、認識されない否定性、すなわち、神の内なる認識の闇などはありませんことになる。神は純粋現実態として、完成態として、いかなる可能態も含まないからである。神の認識の光は神の内の一切処を隈なく照らし出し、純粋現実態であることによって、神は神自身にとって最高度に認識可能なるものである。

この「肯定の純粋性（*puritas affirmationis*）」という語と似た表現が、『パリ討論集、第Ⅰ問題』の内にある。「有は被造物に帰属するものであるので、神のうちでは有はただその原因においてのみある。それゆえに、神のうちには有はなく、あるのは有の純粋性（*puritas essendi*）である⁴⁸。」

causa essentialis Theorie に従って神の内に有の純粋性（*puritas essendi*）を見るのであるが、この「*puritas essendi*」とはこの場合「*causa essendi*、有の原因（有を超える原因）」と理解される。

それに対して、「一切の否定を排除した肯定の純粋性」と語られる場合「肯定の純粋性」とは「肯定の有する純粋性」と理解されるから、この「否定（*negatio*）」とは、「肯定の純粋性」というときの「肯定」の矛盾的反対概念として「無」を意味している。つまり *sum*（わたしは有る）という語の有する「肯定」の繰り返し、神の自己認識による自己同一の働きから排除されるのは、まさしく「*sum*」の否定、「私（神）がある」の否定、「無」である。

ただしこの「有ではない」という意味での「無」は、被造的有の原因として、

それゆえに有を超えているという意味において「有ではない」と否定神学に基づいて語られているのでは無論のことない。

排除される「否定」とは、以上のように、認識論的無、すなわち認識されない間、存在論的虚無を表わしていると理解されねばならないことになる。

iii) 有と本質の同一

エックハルトは *Ego sum qui sum*. (わたしは有って有る者) の義解の第四点として、*quis* (誰?) という語を取り上げる。この語 *quis* はプリスキアヌスが語っているように時としてその意味が拡大され、名前について問う場合にも用いられるとして、ヴェルギリウス・マロ (*P. Vergilius Maro*, BC 70-19) のアエネイスの一節を引く。

「*quis, pater, ille virum qui sic comitatur euntem?*」(お父さん、一体誰なの、あのさまよう勇者につき従うのは?)

しかし本来は、*quid* (何?) と同様に、名前や定義のさし示す事物の何性 (*quiditas rei*) や本質 (*essentia*⁴⁹⁾) を問うものであるとされる⁵⁰⁾。

さて、すべての被造的事物においては、他者に由来する有 (*esse*) と、他者に由来しない本質 (*essentia*) は別のものである。それゆえに、事物の *anitas* (〜があるか性 *Obheit*) ないし *esse* についての「あるかどうか」という問と、事物の *quiditas* (何性 *Washeit*) ないし *essentia* (*Wesenheit*) についての「何であるか」という問とは当然区別されなければならない。

それゆえに、人間とは何であるか、あるいは、天使とは何であるかとたずねる者に対して、「それは有る」あるいは「人間は有る」、「天使は有る」と答えることは愚かしいこと (*stultum*) といわれねばならない。

しかし神にあっては、その *anitas* は *quiditas* そのものであるから、「神とは誰か?」「神とは何か?」とたずねる者に対して「神は有る」と答えるのは適切であるといわれねばならない。というのも神の有 (*esse*) は何性 (*quiditas*)

だからである⁽²⁾。

この第四の説明では、まず *quis* (誰?) という語が取り上げられ、プリスキアヌス文法の援用で、この語が事物の名前を問う疑問詞であるとともに、本来は、事物の何性 (*quiditas*) や本性 (*essentia*) を問う語であることが述べられる。

つまり、『出エジプト記 (3・14)』で神がモーゼによつて問われたことは、「誰か?」ということであり、それに対する答が「*Ego sum qui sum*. わたしは、有って有る者」であった。この間の「誰か? *quis*」とは名を問う疑問詞としても用いられるが、本来は *quid* (何か?) と同様に名や定義の示す事物の「何性 *quiditas*」「本質 *essentia*」を問う疑問詞であるとされ、モーゼの問いは、明らかに神の名を問う問いであるとともに、神の本質をも問う問いと解されるとされるのである。

それに対して答えられた神の答えは「*Ego sum qui sum*」であった。これは、再帰的反復構造を措くならば、「*sum* わたしは有る」という答である。

被造的事物にあっては、有るかどうかということ、*esse* に関わる問い、事物の *anitas* を問う問と、何であるかということ、事物の本質を問う問とは厳しく区別されなければならない。一切事物にとって、その *esse* は、神の創造に由来するもの、すなわち他者に由来するものであり、一方その本質は被造物の有限性を表わすもの、あるいは有限な被造性を語るものであり、そのいみで自己自身に帰属しているものだからである。

人間にあって、「あなたは誰か」とどう問いに対して、「わたしは有る」と答えることは、愚かしいことといわねばならない。

しかし、神にあっては、その有 (*esse*) は、神の本質 (*essentia*) である。

被造物にあっては、既に見たように、現存すること (*existere*) は、何かとして有ることであり、その *essentia* は被造物の *esse* を限定するものである。神には神の有 (*esse*) を限定する本質 (*essentia*) はありえない。神にあって

は esse と essentia とは同一であるとされねばならないことになる²²⁾。

iv) 主語と述語の同一

第五番目の説明はマイモニデスに依拠してなされている。sum qui sum (有つて有る者)とは、マイモニデスによれば²³⁾、テトラグラマトン (tetragrammaton, 聖四文字) であり²⁴⁾、この言葉そのものは聖なるもの (sanctum) であり、他から切り離されたもの (separatum) であって、書かれたものであるが読まれることのないものであり、これ自身がひとり、創造主の露わな (nuda)、純粋な (pura)、実体 (substantia) を意味しているとされる²⁵⁾。

テトラグラマトンとは、アレクサンドリアのフィロン (BC 15年頃～AD 45年頃) 以来ヤハウェの名 YHWH を指して用いられる呼称であり、この神の本来の名を発言することはヘレニズム時代のアレクサンドリアのユダヤ教において禁止されて以来、パレスチナのユダヤ教 (サドカイ派) にもその禁令が伝わったが、しかしパリサイ派は長い間神のこの名を自由に用いていたとされる²⁶⁾。

sum qui sum が神の名を表わすものであるから、この sum qui sum が YHWH というテトラグラマトンと同一視されるのである。

エックハルトはさらに、マイモニデスの説として次のように語る。

第一の sum は事物の本質 (essentia) を表わし、また主語 (subiectum) あるいは、名づけられるもの (agnominatum) である。これに対して、第二のあるいは繰り返された sum は有 (esse) を意味し、述語 (praedicatum) であり、名づけるもの (agnominans) であり名づけ (agnominatio) である。しかし一般に名づけられるものとか命題の主語とかはそれだけでは不完全 (imperfectum) である。つまり主語 (subiectum) はその名の示す通り (その基に置かれている sub-iectum として基体の意味であるので)、質料 (materia) 同様に不完全である²⁷⁾。

第一の sum は主語として名づけられるものであって、それのみでは不完全とされるのである。しかし名づけるもの、名づけは主語の形相 (forma) や完全性 (perfectio) とされる。例えば、ある者が義である (iustus), 善である (bonus), 賢い (sapiens) あるいはそのような様態が名づけられたとき、いずれの場合も、その本質 (essentia) はそれ自身けっして十分なものではなく、とほしく (egenus), 貧しく (mendicus), その本質を完全にする何か他のものを必要とするのである⁽⁸⁾。

つまりここには、「彼は^{ess}義しい」とされたとき、たしかに iustus とは名づけるもの述語であり主語 (彼) の形相や完全性を表わすものとされるが、彼の本質の iustus (義) は義そのものからみればなお不完全な貧しいものといわなければならないことが例に引かれ、その名づけの本質はそれ自身ではけっして完全なものではないことが語られる。

ところで、このように何かが欠けているために、その何かを他から受け取ることが必要であるといったことが、それ自身だけでは十分ではないということほど、神の本質から縁遠いものはない。「第一のものはそれ自身によって豊かである」と (プロクロスが『原因論』で) 語っている。それゆえ sum qui sum と神が言う時、そこでわれわれが教えられることは、主語である sum は述語である二番目の sum と同じものであり、名づけられるもの (主語) が名づけるもの (述語) であり、essentia が esse であり、quiditas が anitas なのであり、essentia はそれ自体で充足し、essentia (本質) が、sufficientia (充足性) そのものだということである⁽⁹⁾。

このことは、「本質はその安定 (firmitas) や完成 (perfectio) のためには、自己以外に、いかなる何ものも必要とせず、本質そのものがそれ自体で充足している」ことをいみするが、このことは、そのような充足するもの、神にのみ固有なことなのである。神以下にあるもの (天使や人間など) にあっては、本質はそれ自体で充足することはない。例えば、芸術家 (artifex) が製作する場

合彼の本性 (natura) だけでは十分でなく、芸術家の本性そのものとは異なる、製作への意志、能力、知識などのものが加わらなければ十分とはいえない。それゆえに、神が自らを *sum qui sum* と言うとき、その意味するところは、神の充足 (*sufficientia dei*) ということなのである⁸⁰。

このことはマイモニデスの次の言葉によって保証されている。つまり、テトラグラマトンの二文字は本質の堅固さを意味している。そしてまた (神を表わす) 「シャッドアイ」という語は「ダイ」に由来するが、この「ダイ」とは「充足」という意味である。

次に、何かの本質、例えば人間の本質が、自らの *esse* であるとしたならば、人間は必然的な *esse* (*necesse esse*) ということになるのであろう。何ものも自分自身を去ることはできないとアウグスティヌスは語っている。そうした必然的な *esse* を持った者は永遠な者であらう。同じものが *non esse* であり、しかも必然的な有 *necesse esse* であることは不可能であるといわねばならない。しかし、神は自らの *esse* そのものであり、神は「有るところの者 (*qui est*)」である。聖書では *sum qui sum* のあと、「有るところのもの (*qui est*) がわたしを遣わした」と記されているからである。

したがって神は必然的な有である。それゆえ、アヴィケンナは『形而上学』の中で神を一般的に必然的な有であると名づけているのであり、有そのもの (*ipsum esse*) は、何も欠けるものがないので、何ものも必要としないとするのである。しかし万物は有そのもの (*ipsum esse*) を必要としている。*ipsum esse* の外は無 (*nihil*) だからである。例えば、病人に健康さが欠けているから健康さが必要なように、無には有が欠けている。健康さは病人を必要とするわけではない。病人を欠くこと、病気を持たないことが完全なる健康さなのである。つまり、最上の完全さの有する何も欠くことがないということは、最も充実した、最も純粋な有 (*plenissimum et purissimum esse*) なのである。それがもし充実した有であるならば、つまりそれは生命に溢れたものであり、知恵あ

るものであることになり、同じことが他の完全性いづれにもあてはまる。実際そのものが、自己と万物とを十分に満たすものならば、それは自己と万物の充足 (sufficientia) である。聖書にもあるように「われわれの充足 (sufficientia) は神より来るのである。」(コリントの信徒への手紙二・3・5のウルガータ聖書訳)

神は有 (esse) が欠けていない。というのも神は有そのもの (ipsum esse) だからである。神は知恵も、力も、何か別の見知らぬ付加も必要としない。逆に、どんな完全さも、有そのもの (ipsum esse) である神を必要としている。それは第一に、これらのいづれもが、自らの内では、自らからは、その本質にしたがって、有そのもののあるひとつの様態にすぎないし、またそれに安らぎ、それに依っているからである。第二に、それ (有そのもの) 無くしては、何ものもなく、知恵も、他の完全性もなく、純然たる無 (purum nihil) となるからである。「それなくしては、何もつくられなかった」(ヨハネ 1・3) ヨハネはあたかも、つくられたものとは、有 (esse) を持ち、受けとりものであり、たとえば、知恵や、そのような類のものは、有そのもの (ipsum esse) なしにはいづれにせよ無である、と言おうとしているかのようである²⁰⁾。

この第五の説明では、終始モーゼス・マイモニデスの説に依拠しつつ、sum qui sum という神みずからが明した「名」が、すでに述べたように、伝統的な神の名「YHWH (ヤハウェー)」と同一視されることが語られ、sum qui sum の構造から、主語 (subiectum) すなわち名づけられるもの (agnominatum) と述語 (praedicatum) すなわち名づけるもの (agnominans) との関係から探られていく。

YHWH はテトラグラマトン (聖四文字) であって、聖なる (sanctum)、他から切り離された (separatum) 語であり、創造主の露わな (nuda) 純粋な (pura) 実体 (substantia) を表示するとされる。

このテトラグラマトンが sum qui sum と同定されるのである。

その際、このテトラグラマトンと同一視された *sum qui sum* は、*sum* (わたしは有る) という語が繰り返されていることから、最初の *sum* とは主語を表わし、二番目の *sum* とは述語を表わすものと理解する。

第一の *sum* は主語として名づけられるものであって、一般に主語 *subiectum* とは、その語の示す通り、「その基に置かれている *sub-iectum*」であるから、それ自身では決して完全とはいえない。その基に置くもの、名づけるものすなわち述語によって、はじめて名づけられるもの、すなわち命題の主語が完成されるのである。エックハルトは主語は質料のように不完全であり、述語は、主語に対して形相にあたるものと理解する。

第一の *sum* は主語として、第二の *sum*、すなわち述語によって完成される。しかし、この主語を表わす *sum* も述語を表わす *sum* も同じ *sum* であるから、この場合、名づけられるもの (主語) が他ならない名づけるもの (述語) そのものであることになる。

つまり主語自体が完全になり、充足するために必要とされる述語が、とりも直さず、主語と同一のものである、ということから、主語の完成には主語以外の何ものも必要としないもの、これが *sum qui sum* の意味していることであるとうけようとするのである。

それ自身あることが、自分自身以外のいかなる他のものにも依らないものとは、必然的な *esse* である。ここからさらに、*sum qui sum* とは *sufficientia* (充足性) そのものを表示していることになる。

さて、ここで前の第三の説明で到達した、神にあってはその *essentia* はその *esse* であり、神の *quiditas* (何性) は神の *anitas* (があるか性) と同一である、という帰結が再び持ちこまれ、神にあっては、主語と述語が同一であることは *sufficientia* (充足性) そのものを表わしていたが、これと同様、*essentia* と *esse* の同一は、神にあっては、*essentia* がそれ自体で充足していることを語るものであり、神の *essentia* は *sufficientia* (充足性) そのものであることを意味

しているとされるのである。

神が自らを *sum qui sum* と語るとき、この意味するところは「神の充足 (*sufficiencia dei*)」ということなのである、と結論されるのである。

自己以外に、いかなる何ものも必要とせず本質そのものがそれ自体で充足している、「必然的有」は、何も欠けるものがないので、何ものも必要としないという観点を通じて、「有そのもの (*ipsum esse*)」と言い換えられている。

「何も欠けるものがない (*nullo eget*)」とは、「無を欠く」ことであり、この無は *nullus* (*ne+ullus*) であるから、「否定を欠く」ということになる。前に検討した「一切の否定を排除する」とは、ここのコンテキストからは、主語と述語の同一の意味する「充足性」が根拠であり、いかなる有 (*esse*) も欠くことのない *esse ipsum* (有そのもの) で神があることによるとされるのである。*Ego sum qui sum* 義解冒頭でエックハルトが語った「一切の否定の排除」の意味のひとつが、「有 (*esse*) の否定としての無の排除」として語られているのである。それゆえに、最上の完全さの有する「何も欠くことがないということ」すなわち「無の排除」は、「最も充実した、もっとも純粋な有 (*plenissimum et purissimum esse*)」と語られるのである。

それに対して、被造物について次のような言及がなされていた。

「しかし万物はそれ (*ipsum esse*) を必要としている。それ (*ipsum esse*) の外は無 (*nihil*) だからである。」

この極めて短い言及で確認できることは、*ipsum esse* の外は無 (*nihil*) であり、そこに万物 (被造物) は有るので、*ipsum esse* を必要としている、という意味連関である。被造物の *esse* (有ること、つまり *existere* 実在すること) を支える神の現実的な力が *ipsum esse* (有そのもの) という存在論の神概念によって語られていることが注目されねばならない。

無の淵にある被造物が、神である *ipsum esse* によって現に有りつづけているのだ、という消息が明らかに看取されるのである。

そして ipsum esse である神を必要としている理由の第一として、これらのいずれもが（これらとは文脈では諸々の完全性であるが、被造物への言及の内容から、以下の文は被造物が ipsum esse を必要とする理由と理解することもできるであろう）つまり、その本質に従ってこれらは ipsum esse のあるひとつの様態にすぎないし、またそれに安らぎ、それに依っているからであることを挙げている。

このことを被造物にあてはめると、被造物はその本質に従がって、ipsum esse のある様態 (modus) であり、被造物は ipsum esse に依存しているから、ipsum esse を必要としているのである、ということになる。

ここからも、「v) 神と被造物の有のアナロジア」で扱うアナロジア論への通路が見い出される。被造物の esse が、神の esse すなわち ipsum esse のある様態 (modus) であること、被造物が ipsum esse を必要としているのは、被造物が ipsum esse に依存しているからであること、これらが、被造物の esse が神の ipsum esse に帰属するものとしてとらえようとする「帰属の類比 analogia attributionis」の重要なモメントを成しているからである。

Ⅱ 『創世記註解』における有の理解

エックハルトの『創世記註解』では、特に「duplex esse 二重の有」の思想と、「principium 始原」についての思惟を中心として、エックハルトの有の理解を追っていくことにしたい。

2) 『三部作』理解の前提と展望、でふれたように、「すべての事物の有は、それが有である限り、時間によって量られるのではなく、永遠において量られるのである」(Prole gener, n. 9; LWI 154, 3-4) と語られていることの内には、「duplex esse」への目なざしが働いていると理解される。では一切事物の有が「二重の有」として見られるとはいったいどのようなことを意味するのであるうか。われわれはまずエックハルトの「duplex esse」についての理解をとり上

げ、エックハルトの存在論全体への脈絡を確認することにしたい。

i) duplex esse (二重の有)

第一回目の『創世記註解』の中でエックハルトは次のように語っている。

いかなる被造物も二重の有を持っているということを心にとめよ (Nota quod omnis creatura duplex habet esse.³²⁹)。その根源的原因の内にある一なるもの (unum)、少なくとも神の言 (verbum dei) の内の一なるもの、それは堅固な、確固たる有 (esse firmen et stabile) である。それゆえに (また) うつろいゆく事物についての知さえもうつろいゆくものでなく、堅固で、確固たるものなのである。というのも事物がその原因において知られるからである (scitur enim res in suis causis)。もうひとつのもの (esse) とは、事物が固有の形相の内^{いつ}で有する、外の自然の事物における有である (Aliud est esse rerum extra in rerum natura, quod habent res in forma propria.)。

第一のものは力の内にある有 (潜在的有, esse virtuale) であり、第二のものは形相に規定された有 (形相的有, esse formale) であり、ほとんどが無力で変わりやすい (infirmum et variabile) ものである³³⁰。

以上のようなエックハルトの言葉からは、まず、「duplex esse」とは、すべての被造物について語られているということが確認される。

すなわち、どんな被造物も二重の仕方^{ことば}で有を持っているとされるのである。

第一の有とは、根源的原因のうちにあるesseであり、これは unum (一なるもの) と語られ、神の言の内にあるものとされる。

根源的原因である神の言の内にある一なるもの、これが被造物の第一の有であり、この有は、被造物がうつろいゆくものであるにもかかわらず、堅固な確固たるものであって、この有に従^{ことば}がって事物を認識するかぎり、すなわち、被造物をその原因において認識するかぎり、その知 (scientia) もまたゆるぎのない確固たるものたりえとされている。

第一の有とは、被造物をその原因においてとらえるという観点であり、*verbum dei, unum, causa* 等の語から、この被造物の第一の有とは被造物のアイデアを語るものと理解されるであろう。

神のロゴスによる創造論を踏まえた、被造物の原像、原型に即して見られた有といえる。

それゆえに創造の範型 (Exemplar) であるアイデアは力のうちにある有 (*esse virtuale*) と語られる。この第一の有に対して、第二の有とは、形相に規定された有とされる。この場合形相 (*forma*) は *esse* の規定性としてとらえられているので、これまでのエックハルトの思惟に沿った用語で表わせば、*essentia, quiditas* によって規定された有 (*esse*) ということになる。

何かあるものとして実際に存在している個物、有限な被造物に即して見られた有といえる。それゆえにこの第二の観点から見た有はうつろいゆくものであり、はかないものとされるのである。

こうした *duplex esse* の観点は、エックハルト独自のものではなく、例えば、トマスの『神学大全』ではアウグスティヌスの引用として次のように語られている。

「アウグスティヌスによれば¹³⁴、こうした三つの表現によって、事物の三様の有 (*esse*) があらわされている。第一には、『成れ *fiat*』ということによって、御言のうちにおける事物の有が、第二には『成った *factum est*』ということによって、天使的精神のうちにおける事物の有が、第三には、『造った *fecit*』ということによって、その固有の本性における事物の有が——¹³⁵。」

この三つの有のうち、第一の、御言 (ロゴス) のうちにおける事物の有 (*esse rerum vel rationes earum in verbo dei*) が、エックハルトの語る第一の有に当たり、第三の、その固有の本性における事物の有 (*esse rerum extra in propria natura vel forma*) が第二の有に当たる。

この *duplex esse* について注意を要することは、被造物が別々な二つの有、

esse virtuale (潜在的有) と esse formale (形相的有) とを有するというのではなく、^{いつ}一なるもの (unum) をその根源的原因の内にある様態として見たとき、それは esse virtuale と呼ばれ、その根源的原因より造られた結果という様態に即して見たとき、それは esse formale と呼ばれるのである。ひとつのもの (unum) の様態 (modus) の違いに即して語られたのが duplex esse 論であるとされなければならない。

すると、第一の有は、これまで見てきたように、esse simpliciter (端的な有)、esse absolute (絶対的有)、esse purum (純粋な有)、ipsum esse (有そのもの) 等語られてきた esse 理解であり、すなわち神であることになる (Esse est deus.)。

これに対して、第二の有とは、esse hoc et hoc (あるいは、esse hoc et illud、あれこれの有)、esse creatum (被造的有)、であり端的に被造物を表わす。

となると、duplex esse 論は次のように理解されなければならないことになる。

つまり、事物は二重の有を有する、第一は神である有、第二は被造物である有。

この理解はいったい何を語るものなのであろうか。

この理解だけを取るならば、事物の内に神を見る、すなわち被造的有と神的有との同一視を語る Pantheismus (汎神論) と解されることになる。しかしすでに『出エジプト記註解』の Ego sum qui sum. の義解で確認したように、神的有は被造的有から明白に区別がなされていた。ならば、事物において、神的有と被造的有という duplex esse がひとつのものとして語られるのはなぜなのであろうか。

そこには、神的有より在らしめられた被造的有が、単に起源、原因として神的有を指し示しているということにとどまらず、被造的有を現に今、このようなものとして存在せしめている神的有の力そのものの現前を、他ならない眼前

の事物に見て取っているエックハルトの目指しがうかがえるのである。

事物の duplex esse とは事物の有をいわば二重写しにして見ているのであって、それは形相によって限定されている有が、その原因である有の現実的力の顕現によって同時に保たれているという事態を物語っていると理解されなければならない。

端的に言えば、duplex esse 論とはエックハルトにあっては、ロゴスによる絶え間ない創造を語るもの、被造物を被造物在らしめる継続的創造 (creatio continua) を意味するものなのである。

しかしながら、duplex (二重) という表現を「継続的創造」という動的意味において解釈ををするとしても、それが並立した二つの別の有ではなく、2つにたたまれた (duplex < duo plico) ひとつの有であるということの同一性は依然として明瞭とはいいいがたいものが残る。しかし、ここではさしあたり結果の内に、結果を在らしめた原因の力が、現に結果を在らしめている現実的力として働いているということに、二重なものの同一性を見ておくことにする。神的所有と被造的有の同一性の問題は、アナлогия論で明瞭な理解が得られることになる。

さて、duplex esse についてトマスによるアウグスティヌステキスト引用を挙げておいたが、エックハルト自身もアウグスティヌスの同一箇所を引用しつつ、彼の解釈を述べている。

この事物の二重の有 (duplex esse rerum) を印象づけるためには、まず次のように適切に語られる。「神は言った、光あれ (fiat lux) と」そしてそのあと (はじめて)、「すると光があった (et facta est lux)」そして再び (まず)「神は言った、堅固なもの (空) あれ (fiat firmamentum) と」、するとそのあと語られる、「神は堅固なるもの (空) をつくった」と³⁰。

「あれ (fiat)」とは第一の有に関し、「あった (facta est)」そして「つくった (fecit)」とは第二の有に、つまり外部世界の有に関していると思われる。

それゆえに「つくられたものは、そのうちにおいては生命であった」とヨハネによる福音書（1・3，4）で言われているのである。というのも、それ自体において、あらしめられたもの、ないしつくられたものとして外部世界にあるものは、^{ことば}言（verbum）自体のうちでは生命であり、そしてこれが第一の有である。それはちょうど、箱（arca）が外部の質料のうちではつくられたものであるが、職人の精神の内では（in mente）、つくられたものではなく、一種の生命（vita）であり、生命活動をしていること（vivere）であるのと似ている。というのも認識すること（cognoscere）は認識する者にとって、本来のそして真の意味で、生きること（vivere）であり、生きること（vivere）とは、（生きる者にとって）有ること（esse）だからである⁸⁹。

以上のエックハルトの解釈から、われわれは、duplex esse rerumの問題がさらに「生きること vivere」、「認識すること cognoscere」という観点を踏まえて展開されていることを確認する。

そしてこの vivere という新たな『ヨハネによる福音書』に依拠した観点からは、既に述べた、第一の有と第二の有との現実的絆の意味が的確な語を得て語られている。

まず『創世記』の記述の「fiat（あれ）」は第一の有、すなわち、神のロゴスの内なる有、潜在的有、アイデアを語るものと理解され、「facta est（あった）」、「fecit（つくった）」という記述は、第二の有、形相的有を表わすものとされたあと、『ヨハネによる福音書』を理拠として、外部世界の事物も、神の言自体の内では生命であることが語られてくる。そしてこの生命が第一の有とされる。

そのことを説明するのに、職人と職人が作る物との関係が考察される。質料的な箱は、外部世界においては作られたものであるが、職人の精神の内（in mente）では、それに従がって職人が質料的な箱を作る形相因ともいえる範型 Exemplar である。ではなぜ、この範型であるアイデアが一種の生命（vita）とさ

れるのであろうか。それはこの範型であるアイデアが、認識すること (cognoscere) と深く結びついているからである。職人の例で語れば、職人はみずからの精神の内にある像 (アイデア) に従がって、質料的な箱を作る。この職人の精神の内にある箱の原像とは、それゆえに、職人が常にそれに依拠しつつ、そこから出発し、そこへと常に戻り確かめつつ製作をなす、その製作の始点および終点である。この再帰的反復運動は職人の認識活動を語っているものである。職人は第一の有と第二の有との間を認識運動するのである。

職人にとってこの認識活動 (cognoscere) は、職人として生きること (vivere) の固有の意味を構成するものであり、そして そのことが職人として存在すること (esse) の意味である。

以上のようにこのエックハルトの解釈からは、神的有と被造的有との動的絆が、神の知性認識の活動 (intelligere) に基づいて説明されていることがわかるのである。

ii) anima の内と外における duplex esse

さらにエックハルトは『創世記註解』の中で duplex esse に次のように言及している。

第一に、初めに、神は天と地をつくった。なぜならば、神における事物のアイデアは二重の有 (duplex esse) と関係するからである。つまり魂における知性的有 (esse intellectuale in anima) であり、これは天という語で理解されるべきものである。——詩篇：「知性の内で天をつくった」(135・5)——そして、地という語によって表わされている、魂の外の質料的有 (esse materiale extra animam) である。それゆえにプラトンは、アイデアは認識 (cognitio) と誕生 (generatio) の始原 (principium) であると教えているのである⁶⁹⁾。

duplex esse の第一の有がここでは、魂における知性的有 (esse intellectuale in anima) と語られ、第二の有が、魂の外の質料的有 (esse materiale extra

animam) と語られている。

同様に第二回目の『創世記註解』でも次のような記述がある。

第五としては、レベッカの胎内の2つの声あるいは2つの民族とは、(事物の) 二重の有 (duplex esse) を意味しているといえることができる。この二重の有をさし示すのは、神の精神の内のあるいは天を動かす者の内のアイデア (ideae in mente divina), すなわち人間の理性の内にある (in rationali hominis) 知性的有 (esse intellectuale) と、変化をともなった、質料の内における自然的有 (esse naturale) である⁹⁹。

ここでは、duplex esse の第一の有とは、神の精神の内のアイデア (ideae in mente divina) すなわち人間の理性の内にある知性的有 (esse intellectuale in rationali hominis) であり、第二の有とは、変化をともなった質料の内における自然的有 (esse naturale) であるとされている。

以上の二箇所からの引用で語られていた第一の有、「魂における知性的有」、「人間の理性の内にある知性的有」は、これまで語られていた「神のロゴスの内のアイデア」とは明らかに異なる視点によってとらえられているといわざるをえない。それではどんなパースペクティヴの下で語られているのであろうか。

この問題を『ヨハネによる福音書註解』の内で語られているエックハルトの解釈を手がかりに考えてみたい。これは『ヨハネによる福音書13・13』にある「あなたがたは、わたしを『師』とか『主』と呼ぶ。そのように言うのは正しい。わたしはそうである。」というアウクトゥリタスの義解がある。

有るものの全充実 (tota plenitudo entis) は、魂の外にある実際に有るもの (ens reale-extra animam) の内へ分割される。そしてこのことはつくられること (factio) と創造 (creatio) とに属する。その次には、魂の内にあるあるいは魂に由来する有るもの (ens) の内に分割される。そしてこのことは学識 (doctorina) と認識 (cognitio) に属する。しかしながら一切の (有るものの) 第一の原因 (causa prima) と根源 (principium) は、有そのもの (esse ipsum)

である。有そのものに実際、創造や被造物に関係している、魂の外にある実際に有るもの (*esse reale extra animam*) も、また、創造主や主に関する魂の内における精神的有るもの (*ens cognitivum*) も由来し、これから生じたのである⁴⁰。

ここでは、*ens* を二つの観点よりとらえている。

1) は魂の外の *ens*、ここでは *factio* と *creatio* が問題とされる。

2) は魂の内の *ens*、ここでは *doctorina* と *cognitio* が問題とされる。

1) と 2) とはしかしながら *causa prima* であり、*principium* である *ipsum esse* に由来する。

このことから、先の 2 つの引用にあった、「魂における知性的有」、「人間の理性の内にある知性的有」とは、「学識 *doctorina*」、すなわち「認識 *cognitio*」にかかわる観点から語られたものであることが理解される。

この「知性的有 *esse intellectuale*」は、それゆえ、魂の外にある事物、「質料的有 *esse materiale*」「自然的有 *esse naturale*」、「実際に有るもの *ens reale*」のアイデアであり、形象 (*species*) であり、*ratio* であり、概念であると理解される。

魂の内外区別において *duplex esse* を語るこれら一連の言辞は、それゆえわれわれ人間の知性認識の働きに重ね合わされている。

まとめるならば、1) 魂の外の *esse, ens* を語ることによって、神のロゴスの内のアイデアとの関連が指示され、ロゴスによる創造を基礎とした *Exemplarismus* (範型論) の内で *duplex esse* の理解が定位される。一方、2) 魂の内の *esse, ens* を語ることによって、人間知性による認識の領域へと *duplex esse* は移され、質料的事物と知性の抽象作用によって成立する *species* (形象) との関係とを *duplex esse* は語ることになる。

しかしながら、この 1) も 2) も共に第一原因 (*causa prima*) であり根源 (*principium*) である有そのもの (*ipsum esse*) へと帰されてくるとされるの

である。このことは何を意味するのであろうか。

『ヨハネによる福音書註解』の先の引用箇所につづいて、次のような記述がある。

魂の内のこの有 (esse in anima) は学識 (doctrina) と師 (magister) に関係している。それゆえに彼 (イエス) は「あなたがたは、わたしを師そして主と呼ぶ」、有るもの (ens) の二つの様態 (modus) という観点からは、「あなたがたがそう言うのは正しく本当である。というのもわたしはそれであるから。」わたしはそれで有る者である (Ego sum qui est. 『出エジプト記3・14』参照)。わたしは有そのものである (ego sum ipsum esse), そこから実際に一切の有が由来し、有るものの一切の様態が、それが魂の内においてであろうと、したがって師であろうと、あるいは外、事物においてであろうと、したがって主であろうと、由来するのである。そしてこのことが『マタイによる福音書23・8, 9』で「一人はあなたがたの師であり」、「一人は天にいるあなたがたの父である」と言われている意味である。その際ここでは「主」と呼ばれていたものが「父」と呼ばれている⁽⁴⁾。

このエックハルトの解釈からは、直前の引用文においてと同様、esse ないし ens の二重の意味が、「師 magister」と「主 dominus」の義解に沿って語られている。「師 magister」であることは「学識 doctrina」に関わることであり、認識に関わることであるから、魂の内にあるという様態としてとらえられている。「主 dominus」であることは「つくられること factio」と「創造 creatio」に関わることであった。それゆえここでも魂の外にある事物の有の様態としてとらえられている。そしてこの duplex esse ないし duplex ens が「というのもわたしはそれであるから」というアウクトゥリタスに対する義解を介してひとつにまとめ上げられている。すなわちこの duplex esse の由来が「有そのもの ipsum esse」とされているのである。このことはさきの引用で語られていたことと同じ内容であるが、注目すべきことは、「というのもわたしはそれである

から」という章句を「わたしはそれで有る者である。Ego sum qui est」と理解した上でこの義解が『出エジプト記 3・14』の「Ego sum qui sum. わたしは、有って有る者」を基礎に解釈されていることである。この場合、「Ego sum qui sum」を基礎として到達された結論は、「Ego sum ipsum esse. わたしは有そのものである」というものであった。一切の否定が排除された有の純粋な肯定性において「有そのもの」が語られていることは無論、「Ego sum qui sum」の解釈に沿う整合的理解である。しかし、なぜ、一切の否定が排除された有の純粋な肯定性において語られた「有そのもの」が、魂の内の認識像である「知性的有 esse intellectuale」の起源とされうるのであるのか、依然としてこの疑問は解消しないままである。

『バリ討論集』の内では、すでに見たように、「魂のうちにあるものは、(ens in anima) 魂のうちにある限り、有るもの (ens) という本質規定 (ratio) を持たない。したがって有そのもの (ipsum esse) の逆に向かっている。それは像 (imago) が像である限りにおいては、有るもの (ens) ではないのと同じである⁴²」と明確に語られている。

「知性的有」とされる「魂の内にある認識表象」は「魂の外にある質料的有」と異なり ens の ratio を持たない、それは有そのもの (ipsum esse) の対極に置かれるべきものである。

以上見てきたことからわれわれは次のような結論に達する。魂の内と外というパースペクティヴの下で語られた duplex esse は、神と魂の intelligere (知性認識) を基礎として理解されているのである。

さきに事物の二重の有の第一の有が神のロゴスの内なるアイデアとされたときも、この第一の有は神の知性認識の働きによるものであった。神のロゴスの内にあるアイデアは、神の内なる言^{ことば}であり、質料的有は神の外なる言^{ことば}である。この神の内なる・外なる言はともに神の知性認識に基づいている。『創世記 3・14』の「Ego sum qui sum わたしは、有って有る者」の章句は、神が intelligere (知

性認識)であることを示すものとして引用されたと理解すべきであろう。

魂の内の有も、これは認識表象ともいえるもので、ens の ratio を欠くものであるが、この知性的有とされたものも、魂の外の質料的事物の有もともに、ipsum esse に由来するとされたが、この ipsum esse は神の知性認識によってもたらされるのである。なぜならば、ipsum esse (有そのもの)としての神は Ego sum qui sum (わたしは、有って有る者)という神の再帰的自己認識によって到達されたものだからである。魂の内の有は intellectus (知性)の抽象作用によってもたらされるが、この人間の intellectus (知性)は imago dei (神の似像)として神に直接由来するものであることは言を俟たない。

iii) principium (始原)

『創世記』は「初めに、神は天と地とを創造した」で始まるが、この冒頭箇所¹のラテン語訳が、「In principio creavit deus caelum et terram.」であり、ここに「principium」という語が登場する。さらに『ヨハネによる福音書』の冒頭箇所「初めに^{ことば}言があった」においても、「In principio erat verbum.」とラテン語訳がされ、そこでも「principium」の語が用いられている。

このことからエックハルトの「principium (始原)」をめぐる思惟を理解するためには、『創世記註解』と『ヨハネによる福音書註解』とを手がかりに探らなければならないことになる。さらに『創世記』に関してはエックハルトは二度にわたり註解をほどこしている²ので、二番目の註解である『創世記譬喩解 (Liber parabolarum Genesis)』の内³でなされている義解も検討しなければならない。

「pricipium」に関するエックハルトのテキストは、その他『三部作への全般的序文』の内⁴で範例的に行われている註解が、創世記 1・1 をめぐる義解があるので、そこでの解釈も重要な手がかりとなる。

まず最初に『全般的序文』の内⁵で行われている範例的註解を見ていくことに

する。

ここでは、「in principio (初めに)」とは「in se ipso (神みずからの内で⁽⁴³⁾)」という意味であることが語られる。このことについては、『三部作の序文の目録 (Tabula prologorum in opus tripartitum)』でさらにこのように語られている。神は次のようにして万物を創造したのである。つまり無思慮の者が誤って受け取るように、自らの外において創造したのではなく、神が創造し、働く一切を神はおしなべて自らの内で働き、自らの内で創造し、自らの内で見、認識し、自らの内で愛する。自らの外で神はいかなることも働かないし、認識しないし、愛することもない。このことは神に固有することである。

ここでは principium とは「神自らの内」を表わすとされている。そしてこの「神自らの内」とは「有とは神である」(Esse est deus. 『命題論集第一命題』)から、「有とは始原であり万物のはじめである⁽⁴⁴⁾」とされる。すなわち、神は万物を、始原であり、神自身である有において創造したのである (Creavit enim omnia in esse, quod est principium, et est ipse deus.⁽⁴⁵⁾)

さらには、神は自らの内で、始原そのものの内で創造したのである。なぜならば神は過ぎ去ったもの、過去のを、今日、あたかも、はじめて、一度きりのように創造するからである⁽⁴⁶⁾。

始原そのものの内で創造するということが、ここでは、今日 (hodie) における初めの (in principio)、一度きりの (primo) 創造と解釈されている。永遠なる今日における創造というニュアンスがわずかながらであるが、この解釈から看取されるのである⁽⁴⁷⁾。

そしてこの観点、神の創造とすべてのわざは創造の始原そのものにおいて初めて、一度きりなされる、あるいはなされたという見方は、この始原が同時に終結 (finis) であることへとつながってくる。そして、終結と始原が同じであるところでは、成るということと成ったということは同時 (simul) であり、始まるということと完了したということも同時 (simul) であることとされる。

そしてこの理解の典拠として『ヨハネの黙示録1・8；22・13』を示し、有 (esse) である神は初め (initium) であり、始原 (principium) であり、そして終わり (finis) であると語る。

つまり、有の前には何もなく、有の後にも何もない、というのも有は一切の生成のゴール (terminus) だからである⁴⁸。

『全般的序文』の内で示されている範例的註解では、「初めに、神は天と地を創造した」というアウクトゥリタスの義解の要点がまとめられて列挙されている。これによれば、

第一に、有は本質に従がって神である (Esse est deus per essentiam.)。これからのみ万物は有を受け取る。

第二に、神の外、つまり有の外は無である (extra deum, utpote extra esse, nihil est)。

つまり神は全く何も創造しなかったか、あるいは神は万物を始原としての自らの内で創造したかのいずれかである。

第三、および第四としては、神は、有のゆえに、第一のもの (primum) であり終わりのもの (ultimum) である。つまり「始原 (principium)」であり、「終わり (finis)」である。

神がつまり創造した一切の過去のことを、神は始原において (in principio 初めに) 現在におけると同じように創造するのである。しかし神が現在、始原における (in principio 初めに) と同じように創造しあるいは働く一切のものを、神は同時に完成した過去において創造したのである⁴⁹。

以上、四点にわたる義解のポイントを整理して挙げているが、特に注意すべき「始原 principium」の基本的理解としては、principium という語が「創造」に関して用いられるとき、① principium とは万物の有の起源たる神の有を表わすこと。それゆえに「in principio (初めに)」とは「有である神の内で」いう意味に理解されなければならないということ。

②、「初めに、創造した」とは、永遠なる神の内における創造であるから、この「in principio 初めに」という語は、初めて、一度だけ、の意味を有し、過去の出来事として「創造した creavit」と語られるにもかかわらず、すべての時にわたる「現在性 Gegerwärtigkeit」を表わしているということの以上2点である。②の理解は、エックハルト時間論の中心となる「primum nunc simplex aeternitatis 永遠の第一の単一なる今」という三位一体論的時間論へとつながっていく。この問題は、受肉 (incarnatio) 論の観点から再度考えてみることにしたい。

さて、エックハルトは「初めに、神は天と地を創造した」という箇所⁵⁸⁾の義解の四つの観点の要約のあとで、補足として次のようなことを語っている。

つまり神は、創造することをやめたという仕方⁵⁹⁾で万物を創造したのではなく、常に創造し、創造に着手するという仕方⁶⁰⁾で万物を創造したのである。「わたしの父は今もなお働いておられる。だからわたしも働くのだ」(ヨハネ5・17⁶⁰⁾)

この補足から明らかのように、「創造」は完了した神のわざではなく、現に今も繰り返しなされている「creatio continua 継続的創造」としてとらえられている。そしてその creatio continua としての creatio 理解の基礎となるのが、「有である神の内」を語る「始原 principium」であることになる。

さて、ここでわれわれは『創世記註解』における義解の本文の検討に入っていくことにしたい。エックハルトは『創世記註解』を現存するラテン語資料によると2度行っており、これから扱うテキストは1度目の註解である。

この『創世記註解Ⅰ』にも『創世記金言目録 (Tabula auctoritatum libri Genesis)』が付されており、『創世記註解』本文で扱われるアウクトゥリタスと場合によってはその註解の要旨が簡単に記されている。それに依ると、「principium」とは、①イデア的理念 ratio idealis および事物のイデア ratio rerum であり、②知性 intellectus であり、③永遠の今 nunc aeternitatis であるとされる⁶¹⁾。

これら大別して3つの観点から principium の解釈がなされているが、これを見ただけでも、『全般的序文』で確認された「存在論的解釈」とは異なる理解が示されているという予想が立つ。

『創世記第一章第一節：初めに、神は天と地を創造した』の義解を進めるにあたって、エックハルトは4つの問題点を前もって掲げている。それを以下まとめて記すと次のようになる。

- 1) 神が天と地とを創造した始原とはいかなるものであるか。
- 2) 『詩編 (101, 26)』と『ヘブライ人への手紙 (1, 10)』で「主よ、あなたは初めに大地の基を据えた」といわれ、『シラ書 (18, 1)』で「永遠に生きている方が万物を同時に造られた」といわれているが、神はどのようにして始原において（初めに）天と地とを創造したのか。
- 3) 一なるものであり、常に同じくふるまう神が、初めに天と地というきわめて異なる創造をどのようににもたらしなしたのであろうか。そしてこのことすべては、それが一なるものの本質の内に常にあることから、ただひとつのわざであることになる。
- 4) ここから次のことが結論される。神より下のものはすべて、その有をどこか他のところにより、他のものより得て持つのであり、何ものも、有そのもの (ipsum esse) より内的であり、第一のものであり、固有なものであるものはない⁶⁹。

エックハルト次のように註解を進める。

第一については、神が天と地を創造したその始原 (principium) とはイデア的理念 (ratio idealis) のことであると知らなければならない。「初めに言があった——言 (verbum) はギリシャ語のテキストではロゴス (logos) といわれるが、イデア (ratio) のことである——」そして、「万物はそれによって成った。そしてそれなしに成ったものはない。(ヨハネ 1・1, 3)」という言葉はこのことを語っているのである。すなわち一般的にすべての事物の始原

(principium) と根 (radix) とはその事物のアイデア (ratio) である。このことからプラトンは、事物のアイデアを万物の有と知の始原として立てたのである。このことからまた第三に、註釈者 (アヴェロエス) が形而上学第七巻で語っていることが出てくる。古人は感覚的事物の何性 (quiditas) を知ろうと常に心を砕いていたのである。というのも、このことがわかれば、万物の第一原因 (causa prima) がわかるからである。しかし註釈者 (アヴェロエス) は第一原因を神自身とせず、きわめて誤まった受け取り方であるが、定義 (diffinitio) が表示する、事物のアイデア、何性 (quidita) を第一原因と呼ぶのである。このアイデア (ratio) はつまり事物の何 (quod quid est) であり、事物の一切の固有性の何故 (propter quid est) である⁸³。

エックハルトは天地創造で語られる「始原」をまず、「アイデア的理念 (ratio idealis)」、 「ロゴス」と同定するが、その際には、『ヨハネによる福音書』のロゴスによる創造論が導入されている。事物の始原 (principium)、事物の根 (radix) とは事物のアイデア (ratio) のことであり、ロゴスとギリシャ語のテキストでは記述されていると語る。この註解の仕方から、『創世記』冒頭の principium の語は『ヨハネによる福音書』の冒頭の principium との関連において理解しようとする明らかな意図がうかがえる。「ロゴスによる創造論」を背景とする限り、ロゴスそのものが神の知性認識の働きを表わすものであるから、『創世記』の「天地創造」の釈義も、神の知性認識 (intelligere) に即して理解されていくのではないかという予測が立てられてくることになる。

次にエックハルトは事物のアイデアを「何性 quiditas」とするアヴェロエスの説を挙げて説明するが、この事物のアイデアである事物の「何性 quiditas」がアヴェロエスの主張のように事物の「第一原因 causa prima」であることを大いなる誤りとして退ける。神こそが万物の第一原因だからである。

これまで引用した第一の観点の中で、特に注意を要すると思われるエックハルトの理解としては、もうひとつ次の点を補足的に挙げておきたい。

エックハルトは、『ヨハネによる福音書』引用のあと、すべての事物の始原と根とはその事物のアイデアであると語ったが、さらにこのことを基礎にした上でプラトンは事物のアイデアを万物の有と知の始原として理解したのであると解釈している点である。

事物のアイデアを「万物の有と知の始原」としたという理解のうちには、存在論と認識論が「始原」においてひとつに結びつけられて理解される可能性が提示されているうけとれるからである。

エックハルトはさらにつづけて次のように語る。

さらに事物のアイデアは始原であるが、そのことは、アイデアがいかなる外的原因ももたずまたいかなる外的原因にも関係することなく、ただ事物の内的な本質にのみ関係するということによる⁶⁴。

ここからは、始原 principium とはいかなる外的原因も持たないものであるというエックハルトの前提的理解が推測される。さらに語る。

それゆえに、神がその内で万物を創造し、いかなる外的なものにも関係しないもの、それが始原 (principium) であり、すなわちアイデア的理念 (ratio idealis) である。このことはボエティウスが『哲学の慰め』第三巻できわめて明確に語っている。

「地と天との創造主、あなたを動かすのは外的原因ではない。あなたは万物を範型から導びき出す。美なるものを、最も美なるあなたが。あなたは精神の内で世界を範型に従がって創造しながら担っているのである。」

ここから、聖者たちは共に、神は天と地とを、始原のうちに、すなわち万物の似像 (imago) であり、アイデア的理念 (ratio idealis) である子の内に創造したと説明している。それゆえにアウグスティヌスは語る、「アイデアを否定する者は、神の子 (filius dei) を否定しているのである」と。このようにして神は万物を始原において (in principio 初めに)、すなわちアイデア的理念に従がって (secundum rationem idealem) 創造したのであるが、しかもそれぞれ異なった

理念に従って、人間や、ライオンや、その他ひとつひとつを創造したのである。

さらに、また神は万物を、理性 (ratio) によって創造した、なぜならば (神は) 理性的であり、知恵あるものであるから。「万物をあなたは知恵によってつくった」(詩編104, 24⁵³)

以上のようにエックハルトの第一の解釈の後半からは、始原 (principium) としてのアイデア (ratio) は、いかなる外的原因も持たないことが語られ、このアイデアが万物の似像 (imago) であり、アイデア的理念 (ratio idealis) である子 (filius) と同一視されてくる。

ここでは、始原 (principium)、万物の似像 (imago omnium)、万物のアイデア的理念 (ratio idealis omnium)、子 (filius) が同一のものとしてとらえられているが、明らかに二系統の思惟がひとつに結びつけられている。その一方は、これまでのように、始原—万物のアイデア的理念という creatio (創造) の系統であり、もう一方は、似像—子という generatio (誕生) の系統である。「万物の似像 imago omnium」という表現は creatio 論からは、むしろ「万物の範型 exemplar omnium」とされるべきものである。しかし generatio 論からは、父によって生み出された父の似像 (imago patris) が子 (filius) であると理解されるのである。

すなわち、principium をめぐる思惟には、創造論と三位一体論 (特にエックハルトの主題のひとつ誕生論) との二つのテーマが密接にひとつに結びついていることがここから確認されるのである。

次にエックハルトの語る第二の理解をみていくことにしたい。

さらに第二に、神が天と地とを創造した始原 (principium) とは、知性本性 (natura intellectus) であることを知るべきである。「神は知性のうちで天を創造した」(詩編136・5) というのも、『原因論』の第九命題で、「知性実体 (intelligentia) が自然を神力的によって支配している」さらに、「知性実体は、生み出されたもの、自然、自然と境界をなしているものとを包括している」と

語られているように、知性が全自然の始原だからである。このことから、「つまりは知性実体が一切事物を含む」ということが帰結される。すなわち、(神は)天と地とを始原において、つまり知性 (intellectus) において創造したのである。このことは、神が事物を自然の必然性によって創造しつくり出したと主張する人々への反論である⁶⁴。

エックハルト解釈の第二点目からは、この始原が知性本性 (natura intellectus), 知性 (intellectus) として理解すべきことが、プロクロスの引用に依拠して語られ、全自然の始原が知性であり、神は知性において万物を創造したと明確に主張するのである。その際に、アヴィセンナやマイモニデスの創造論解釈、神は事物を自然の必然性の内で創造したとする主張をはっきりと否定する。

iv) principium のトリアーデ構造

さて第三点目では、『Tabula (目録)』中で告示されていた「永遠の今」としての principium について次のように語られる。

さらに第三には、神が天と地とを創造したその始原とは、永遠の第一の単なる今 (primum nunc simplex aeternitatis) である。その内で神が永遠に有り、そしてその内でまた神的ペルソナの流出が永遠にあり、あったし、またあるであろう全く同一の今である。それゆえに神は、天と地とを神自身である、絶対的な第一の始原において、いかなる媒介も間隙もなく創造したとモーセは語るのである。

それゆえに、なぜ神は世界をもっと以前に創造しなかったのかとわたしが尋ねられたとき、次のようにわたしは答えたのであった。神はそうできなかったのである。なぜならば神は存在していなかったからであると。世界が存在する以前には神は存在していなかった。

さらに、神があったまさにその今において神は世界を創造したのであるから、

神がそれ以前に創造するなどということがどうしてありえようか。したがって、この今において世界を創造するために、あたかも神は時間のある将来的今（*nunc aliquod temporis futurum*）を期待しているといったような表象は誤まりである。すなわち、その内に神があり、その内で神が、神と同様永遠なる、すべて神と等しい子を生んだ、その同じ今において神はまた世界を創造したのである。「一度神は語る」（ヨブ記33・14）。神はしかしながら子を生むことにおいて語るのである。なぜならば、子は言（^{ことば} *verbum*）だからである。神はまた被造物の創造においても語る。「主が語るとそれらは成った。主が命じるとそれらは創造された」（詩編33・9）。それゆえに他の詩編の箇所では次のように言われている。「ひとつのことを神は語り、ふたつのことをわたしは聞いた」（詩編62・12）「ふたつのこと」とはつまり天と地である。あるいはむしろ「このふたつのこと」とは、神が「一度語り」「一度語った」ところのベルソナの流出（*emanatio personarum*）と世界の創造（*creatio mundi*）とである。以上が先に立てた上述の四つの問題の第一に関するものである⁵⁷。

このエックハルトの第三番目の観点とは、義解冒頭の四つの問の第一番目、すなわち「神が天と地とを創造した始原とはいかなるものであるか」に関して語られたものであるとされているが、ここではっきりと「永遠の第一の単一なる今（*primum nunc simplex aeternitatis*）」というエックハルト思想の核のひとつを成す概念がどのような構造的な理解を要求しているかが提示されている。

「永遠の第一の単一なる今」である始原とはいわば、トリアーデ（三重）構造をなしているといえる。このトリアーデ構造を構成する三つのモメントとは、創造（*creatio*）、有そのもの（*ipsum esse*）、神的ベルソナの流出（*emanatio personarum*）であり、この三つのモメントが共に同じ永遠の内においてとらえられている。

ただしここで注目すべきことは、単に、「永遠」と語られずに「第一の単一なる今」として「永遠」が理解されていることである。

「今 nun」として理解された「永遠」とは一体何を意味するのであろうか。ドイツ語による説教のうちで、クヴィントによって真正性に関する確実さの最も高い第一基準にかなう資料（説教群）として納められている「説教十」にこのラテン語資料箇所の上に明確な解釈が展開されている。それは次のような記述である。

以前に話したことであるが、神は世界を今 (nū) 創造しているのであり、一切の事物はこの日においてすべて等しく高貴なのである。神は世界を昨日あるいは明日創造するとわたしたちがもし言うとしたならば、わたしたちは実に愚かであるといわざるをえない。神は世界と一切の事物とをひとつの現なる今において (in einem gegenwertigen nū) 創造するのである。千年前に過ぎ去った時も神には今ある時と同じように現にあるものであり、近いものなのである。このひとつの現なる今に立つ魂の内へと父はその独り子を生み、この同じ誕生において魂は再び神の内に生まれるのである。これはひとつの誕生である。魂が神の内できりかえし生まれるたびごとに、父はそのつどみずからの独り子を魂の内を生むのである⁶⁹。

「永遠」における創造を「今」における創造としてエックハルトが理解したとき、この創造は、一切の時を貫ぬく「現」という時間における創造、それゆえに常に「ひとつの現なる今」において繰り返されなされる創造、つまり「瞬間における継続的創造」を語っている。

そして「ペルソナの流出」とは、「神と同様永遠なる、すべて神と等しい子を生む」ことであるが、そのことがドイツ語の説教では救済論の背景から、魂がこの現なる今に立つとき、すなわち「始原に」立つとき、神のペルソナの流出は魂の内へといたりそこで独り子を生むと語られる。ここには、ドイツ語説教のライトモチーフである「救済論」からの解釈が前面に押し出されなされているが、この魂の「誕生」が神の内でも繰り返しなされるそのたびごとに、父たる神は魂の内に繰り返しみずからの独り子を生む、というここでもまた「反復

構造」の内に「永遠」が「今」として語られた意図を理解することができるのである。

「creatio continua 継続的創造」に比して、「generatio continua 継続的誕生」とこの事態を名づけることができるであろう。しかも共に、瞬間たる今（nunc, nū）における出来事である。

神が「今なる永遠」において「有る esse」ということは、瞬間において創造し、瞬間において生む、ということと別なことではなく、「神の有」が「瞬間における反復」という契機によって語られていることのうちに、エックハルトの「存在論」と「神論」との独自の結びつきを看取することができるのである。

こうした「存在論」と「神論」との固有な結合が、「世界が存在する以前には神は存在していなかった」とエックハルトをして言わしめたと言えるであろう。

そしてこのことは「命題論集第一命題」として立てられた「有は神である」から導びかれてくるひとつの必然的帰結でありうるといえる。というのも、「有は神である」と語られたとき、この有が有そのものを第一義的には意味するとしても、万物の有との内的つながりが当然この内には語りこめられているからである。

つまりこの「今（nunc, nū）」における創造とは現実に存在する万物のその existentia を常に賦活する根拠の現実的力を語るものである。その意味で「有が神である」ということは、「神がある deus est」ことが全被造物の有の直接の根拠であると語っていると理解されるのと同時に、被造物が有ることがそのまま神が有ることを「指示」していることをも語っているのである。

被造物の有は神の有に絶対的に依存している。この被造物の神に対する絶対依存性を語るのに「世界が存在する以前には神は存在していなかった」ときわめて過激な表現を用いたと理解すべきであろう。

と同時にこの言葉の表わすもうひとつの意味を探るならば、ドイツ語資料の

内でしばしば語られるように、神とは創造主としての神であって、被造物に対して現われた神のまとった衣装に他ならないとされていることである。例えば、次のようなことばがこの消息を伝えている。

神が成る。すべての被造物が神と言うとき、そこで神は「神」と成るのである⁶⁹。

さて、*principium* のトリアーデ構造がこのように告げられたあと、テキストでは、*creatio* と *generatio* が共に神が「語ること」として理解されていく。神は創造においても「語り」、子を生むことにおいても「語る」のである。つまり、ロゴスによる創造とロゴスとしての子の誕生である。しかもこの創造と誕生とは神が「一度語る」ことによって成就される。

ここに至って、*principium* のトリアーデ構造は「一回性」というモメントを介して「ロゴスの受肉論」へと結びついてゆくことになる。

神が一度語ることによって、万物が創造され、同時に子が誕生し、同時に神が有る。これらがロゴスの受肉とうけとられてくるのである。

さらに「永遠」が「今」と語られたことの内にも、受肉の思想への関連を見て取ることもできるであろう。神が人となることはまさしく永遠が時間となったことであり、このことは無論イエスの誕生を意味しているからである。

さらにエックハルトは、ひとつの単一なるもの、つまり神から、多くの区別あるそして異なる事物、つまり天、地、等々がどのようにして直接 (*immediate*) 存在しえるのか、あるいは生み出されえるのかといった問題について言及する⁶⁹。

これに対する良き答とは、自然の必然性によって働くものの場合と、意志 (*voluntas*) と知性 (*intellectus*) によって働くものの場合とは、トマスが (神学大全) I. q. 47. a. 1⁶⁹ で語っているように神の場合がこれであるが、別なのである。ここでは、以前に語ったことがあてはまる。「始原において (初めに *in principio*)」とは、知性においての意味であるが、「神は天と地とを創

造した⁶²。」

エックハルトは、ここで神の創造を、「^{いつ}一なる者 (unum)」からの「区別ある、異なる多なるもの (plura distincta et diversa)」の生成として理解しようとしている。そしてこれへの答として、被造物の世界における生成、すなわち自然的必然性に従って事物が生成する場合と、知性において神が万物を創造する場合とが異なることを挙げて、次のような答を提示するのである。

まず、神は神の神的本性によって事物を生成するが、神の本性とは知性であり、神においては有 (esse) は知性認識 (intelligere) であり、つまり神は事物を神の知性によって有の内へと生成するのである (igitur producit res in esse per intellectum)。ここから次のことが結論される。多なるものを知性認識することが (intelligere plura) 神の単一性 (simplicitas) に矛盾しないように、多なるものを直接に生成することもまた矛盾しないのである⁶³。

エックハルトによれば、神の本性 (natura) は知性認識 (intelligere) であり、この知性認識によって神は創造をなすのであるから、知性認識の対象が多なるものである場合、多なるものは一挙に生成されることになる。

しかしこの答は、単一性から多性が生ずる、あるいは単一なるものから多なるものが生ずることの直接的な理由づけにはなっていない。確かに一なる知性が多なるものを認識するということは語られていたが、一なる知性のその単一性とは何かが説明されていないからである。

そこでエックハルトは、これからなす答の方がより適切である (melius) と前置きしながら次のように述べる。

もちろんそれ自体単一である一なるものからは、直接、^{いつ}いつも一なるもの (のみが) 生ずる。この^{いつ}一なるものはしかしながら、神から生まれ、その多なる部分にもかかわらず、^{いつ}一なるものであるところの全世界自体 (ipsum totum universum) なのである。同様に、生成する側の神自身は、その有、生命、知性認識そして働きにおいて、^{いつ}一であり (unus)、あるいは単一なるもの (unum

simplex) であるが、イデア的理念 (ratio idealis) の観点からは、しかしながら極めて多様な豊かなものである。つまり一般的に言うならば、自然 (natura) は第一に、その本質に従って、直接、全体に関わり、全体を目ざしているのである。

その際第一に気がつくべきことは、事物が有 (esse) においてより完全で単一であればあるほど、イデアと力に関しては (secundum rationes et potentias) それだけ一層多様なものとなるということである。例を挙げれば、理性的魂 (anima rationalis) は質料に内在する他のすべての形相よりも完全であり、それゆえにその有 (esse) とその実体 (substantia) においてはより単一なものであるが、しかしながらその力においてはより多様なものである。人間の身体の諸器官の多様性や区別性が示し証明しているように。

第二に気がつくべきことは、全世界あるいは世界がより完全であればあるほど、その有 (esse) は、それだけ一層単一なものであり、その部分はより一層多様なものであり、より一層多様に区別あるものであるということである⁽⁶⁴⁾。

以上のエックハルトの主張には、エックハルトが随所でみせる独自の思惟方法がはっきりと示されている。それは一組の矛盾概念の比例的相即関係にかかわるものである。順を追いながら見ると、先の文脈上の問題点が、つまりなぜ単一なるものが多様なものを生ずるのか、その答として、確かに、^{いつ}一なるものからは、一なるものしか生ずることはない、という基本テーゼを是認した上で、生み出された側の^{いつ}一なるものと、生み出す側の^{いつ}一なるものという二つの立場より論を進めていく。

単一なるものより生じた単一なるものは、同時に多なる部分を有しているが、それは全世界それ自体 (ipsum totum universum) として^{いつ}一なるものとされている。つまり、自然 (natura) は多様なものでありながら、「直接、全体に関わり、全体を目ざしている」限りにおいて、それは^{いつ}一なるものとされるのである。ここでの一性とはそれゆえ、全体としての統合性であり、その統合性とは、生

み出す側の一性に由来する、いわば根源の側に由来する統合性、統一性と理解できるであろう。

この関係は、理性的魂 (anima rationalis) すなわち人間の魂と身体との関係を例に挙げて説明されている。魂は身体の形相であり、その有 (esse) と実体 (substantia) においては単一なるものであるが、その質料たる身体に対しては、この身体を活動させる源動力として多様な働きを行使する、その意味で多様なものと同時に言えるという理解である。

魂は有において一であるが、能力において多である。

同時に生ずる側の神についても、その有、生命、知性認識、働きにおいては一であるが、イデア的理念 (ratio idealis) の観点からは、すなわち、生み出された側である被造物の原型となったイデアの内容を被造物の側から語るという観点に立つならば、豊かな多様性としてとらえられることができると言うのである。

すなわち「一性」は神の内の視点であり、「多様性」は被造物の内の視点であって、生み出された被造物も、神の側に視点をとれば、神の有の内にあるイデアそのものであり、一なる神の内では、神の有も被造物の諸々のイデアも一なる神に他ならないともいえる。

以上の理解はテキストからさほど困難もなく導びき出せるように思われるが、エックハルト独自の思惟方法として挙げた一組の矛盾概念の比例的相即関係については、事はそう単簡に済みそうもないように思われる。

フォルメルとしては、事物は有 (esse) において単一であればあるほど、力に関しては一層多様なものであることになる、あるいは、世界が完全であればあるほど、その有は一層単一なものであり、その部分が一層多様なものであることになる、というものである。

すなわち事物が完全であればあるほど、その事物の単一性と多様性とは比例的にその度合を増大するという内容のものである。

この場合、もちろん、単一性と多様性とはそれぞれ別の観点を踏まえた上で語られるのであるからさほど不明瞭ではないが、問題は、比例的増大ということが一体どんな事態を意味しているかということである。

しかしテキストではこれ以上の手がかりは与えられていない。この「一と多くの比例相即的關係」は「Deus est unum. 神は^{いつ}一なるものである」とするエックハルトの神論において実はきわめて重要な役割を果すのである。ここでは、そのことを指摘するにとどめ、詳論は「IV 救済論的 unum の通景」でなすことにする。

v) principium (始原) と primum (第一のもの) との区別

さて、エックハルトは、「in principio 始原において」を「rationabiliter 理性的に⁶⁵」と解し、これまでの「知性」による創造の義解を確認したあと、マイモニデスに依拠して次のように語る。

第一に、「始原 (principium)」と「第一のもの (primum)」との間には相違がある。始原とは、それがその始原であるもののうちに共にあるのであり、時間的にそれに先行していないもののことである。そのように心臓は動物の生命始原 (principium) である。それに対して第一のものとは、時間的に先立つものであることが言われているのであって、その後なるものの原因 (causa) ではないもののことである⁶⁶。

ここでは「始原」と「第一のもの」とは明確な区別がなされている。「始原 (principium)」とはこの始原より生じたものの内に共にあり、その意味で、時間的に単に先行しているものではない、例として挙げられている「心臓 cor」は現にその動物とともにあり、その生命を司るものである。しかし「第一のもの」と呼ばれる場合、それは、「始原」が始原より生み出されたものの内にとどまりつつ、その「始原」の力を現に行使しているのに対して、単に時間的に先行しているものを言うのであって、そこには後なる者に対する原因という関係はないもののことを言うのであるとされる。

エックハルトは「第一のもの」の例として、この家に住んでいた第一のものはペトゥルスであった。そして彼のあとにヨハネスが住んだ、という例で「第一のもの」の有する時間的先行性、非因果性を説明している⁶⁷⁾。

この解釈からは、われわれは、『三部作への全般的序文』の内で語られていた「有 *esse*」に対する基本理解を思い起こす。

有は一切に先行し、万物より以前に⁶⁸⁾有る。それゆえ、一切の事物の有は直接に一切の事物の第一の普遍的な原因に由来しているのである⁶⁹⁾。

ここでは「有」は「有そのもの *ipsum esse*」を意味していた。この「有そのもの *ipsum esse*」は、万物の「第一の原因 (*causa prima*)」であり「普遍的原因 (*causa universali*)」とされるのであるが、「第一の原因 (*causa prima*)」とは、マイモニデスの依拠によってエックハルトが解釈した理解に照らすならば、「第一のもの」であり、同時に原因すなわち「始原」であるということにするであろう。

「始原」の有する「始原より生み出されたものの内にとどまっていること」言い換えるならば「始原の力の内在的行使」という点も、「有そのもの」は、万物に対して、その「現実態 (*actus*)」であり、その「形相 (*forma*)」である⁶⁹⁾と語られたことの内に表明されているとうけとることができる。

では、エックハルトは、以上のようなマイモニデスに依った「第一のもの」と「始原」との区別を、「有」の問題とどのように関連づけていこうとするのであろうか。われわれが『全般的序文』中で見た前提理解をも含めて、以下検討していくこととする。

「神は天と地とを始原において創造した」すなわち、有 (*esse*) において、有に向けて、有のために、存在するために創造したということである。「有らしめるためにこそ神は万物を創造した」(『知恵の書』1・14)。

というのも、有 (*esse*) はすべての志向 (*intentio*) と完成 (*perfectio*) の第一のもの (*primum*) であり、始原 (*principium*) であるからである。

エックハルトはここで明らかに「有 esse」が時間的先行性を有する「第一のもの primum」であり、同時に内在的原因としての「始原 principium」であることを主張している。

しかし、この「第一のもの」であり同時に「始原」であるという両義性はさきのマイモニデスの区別の観点からはどのように理解されるのであろうか。

「第一のもの primum」とは後なるものに対して時間的先行性は有するが原因性を持たないものであった。しかし「始原 principium」とは、後なるものに対して原因性は有するが時間的先行性は持たないものであった。

しかし、「有 (esse)」は、「第一のもの primum」であり、「始原 principium」であるとされるのであるから、当然この場合の理解は、有とは、原因として時間的に先行する同時に、原因から生じた結果の内に共に有ということになる。

このことは、有 (esse) が「第一のもの」という観点から、「有そのもの (ipsum esse)」という超越として語られ、「始原」という観点からは、現にある万物を実際に「今 nunc」有らしめている現実的な始原の絶え間ない力として語られている、ということを物語るものである。

前に見た「永遠の今」というシェーマにのっとるならば、「第一のもの」において「永遠」が、「始原」において「今」が語られていると解釈できるであろう。

「超越」と「内在」という kontradiktorisch な (矛盾的反対の) 二観点から、「有」がとらえられていることになる。この2つの kontradiktorische Aspekte を同時に含みうる地平 Horizont をエックハルトの「存在論」が有することをここで改めて確認をしておきたい。

エックハルトはさらに次のように語る。

神は始原において創造した、このことはすなわち、神が常に (semper) 創造しているという仕方では創造したということなのである。「私の父は今も働いている」(ヨハネ5・17⁹⁰)。

このように「始原」が「始原より生じたもの」の内で始原の力を現に行使しているという観点は、今も絶えまなく行われている神の「創造」のわざ、「creatio continua 継続的創造」としてエックハルトにうけとめられていることがこれによって確認されたことになる。

このあとエックハルトは第四として次のように語る。

始原においてとは、子においてという意味である。「わたしは始原である (ego principium)」(ヨハネ8・25)。ここで注意すべきことは、だれでも生む義による以外、したがってそれ自体としては生まれざる義による以外、さらにはその生まれざる義より生まれた義によるか、生まれた義における以外、何ものによっても人は義なる者とはならない。同様にいかなるものも、生まれざる有による以外、さらには、子である生まれた有における以外創造されることはない¹⁰⁾。

この箇所では、義 (iustitia) によってはじめて人は義なる者 (iustus) となることが語られている。この義 (iustitia) は神の内なる霊的完全性 (perfectio spiritualis) であり、それ自体としては生み出されることのない、生み出すものである。これと同時に、有 (esse) もそれ自体生み出されるものであって、一切のものはこれから生み出されたとされている。そして、この有が子であるとされる。ここでは、「わたしは始原である」という『ヨハネによる福音書』の典拠に基づいて、「ペルソナの流出」のモチーフが、「有」のテーマと結びつけ語られている。

すでにテキストに沿って見てきたように、「始原」が語られるときは、「creatio, generatio, esse」の「トリアーデ構造」が常にエックハルトの念頭に置かれているのであり、その典拠は『創世紀』冒頭の箇所と『ヨハネによる福音書』冒頭の箇所とに共通して登場する「principium」である。それゆえに、「principium」が問題とされるときは、『創世紀』の creatio の観点、並びに、『ヨハネ』の generatio の観点が相即相入されながら解釈が進められているの

である。

Mojsish によれば、その通時的伝統思惟の先行者は同じドミニコ会の直属の上司でもあった Dietrich von Freiberg であり、デアトリッヒから *causa essentialis* (本質的原因) 論を受け継いでいるとされる。

Mojsish によればこの *causa essentialis* Theorie (本質的原因論) とは次のようなものである。

- 1) 本質的原因それ自体は、原因から生じたものの諸本質を直接に生みだすものであり、
- 2) 本質は原因それ自体は、原因から生じたものがそれ自身においてあるよりも、より卓越した仕方、原因から生じたものをそれ自身に所有している。
- 3) 本質的原因それ自体は、他の有という観点からはしかしながら、原因から生じたもののなのであり、それが原因から生じたものであるのは、その本質的原因それ自体が他者においてあるものとして、自ら自身の内における原因より生じたもののうちにある、という仕方においてである。
- 4) 本質的原因それ自体は、結局——一般的に公式化するならば——原因より生じたもののすべての類に先立つものである⁷³⁾。

確かに、以上のような *causa essentialis* の定義からは、始原のもつ卓越性と、始原と始原より生じたものとの間の類似性とが、超越性と関係性との両観点より語られている⁷³⁾ が、これまで見てきたような、生み出されたものの内における「始原の力の内在的行使」という、常に根拠づける不断の働き、という大切な観点が出てこない。その意味では、エックハルトの始原論は、「原因—結果 (*causa-effectus*)」シェーマだけではどうていといえ切れない面を有している。それは Waldschütz⁷⁴⁾ が語るように、そしてこのことはわれわれもまたテキストに沿って確認してきたことであるが「ペルソナの流出」をエックハルトの「始原論」の重要な構造契機のひとつに加えなければ、その十全な理解へ向

けての視野は確保できないと言えるのである。

テキストに戻ると、第五として、神は始原において創造した。つまりイデア (ratio) において。というのも、イデア (ratio) ログス (logos), あるいは言 (verbum) とは、万物の始原 (principium) であり原因 (causa) であるから⁹⁹。

ここで今まで用いられていた様々な terminus が同一のものとして確認される。すなわち、ratio, logos, principium, causa, は creatio の同一の言語系の内に定位されるのである。

第六に、始原において神は天と地とを創造した。なぜならば、有るもの (ens) の内で最低のものも、有 (esse) に関しては、また有 (esse) においては、有るもの (ens) の内で最高のものと同様に、第一のものであり、同等のものであるからである。「天に登ろうとも、あなたはそこにいまし、陰府に下ろうとも、あなたはそこにおられる」(詩編139, 8) このことは、神は始原において知性実体 (intelligentia) を創造し、それを媒介にして他のものを創造した、とするアヴィケンナや他の者たちの見解に反対するものである。というのも、万物は神からのみ、有 (esse) を直接に (immediate), 同等の仕方ですべて持っているからである¹⁰⁰。

この第六の解釈では二つのことが確認できる。第一は、ens として最低のものも、この場合には、「地」をもって語られているが、被造物の最も低いものも、その esse に関しては最高の天と同様に、第一のものであり、同等に高きものであるとされる点である。すなわち、神の内である始原にあっては、いかなる ens の esse も同等であるという理解である。この同等性は、ドイツ語による説教でもしばしば語られる。例えば、

ひと本の花をそれが神の内ですべてを持つ姿で見ると、その花は全世界より貴いものとなる¹⁰¹。

この引用は、被造物としての花という ens (有るもの) も、その神の内なる esse (有) に即して見ると、ens の総体としての世界より貴いものといえ

る、という主張である。これもまた神の内なる「始原」での同等性の主張の一ヴァリエーションと理解できよう。

この同等性は、「神は^{いつ}一なるものである」というパースペクティヴ導入によって、のちに見るように、一切が無差別であるというさらに徹底した理解へと展開せしめられていくことになる。

さて第二としては、アヴィケンナを代表とする人との「知性実体 (intelligentia)」を媒介とした創造論否定に関するエックハルト見解である。

ただここで注意をしなくてはならないことは、始原でまず知性実体が創造され、この知性実体を媒介として万物が創造されたと説く創造論が否定されたのであって、創造が知性に関わることからであることが否定されたのではない、という点である。

始原における創造が語られる場合、「始原」理解の典拠が、『創世記冒頭』並びに『ヨハネによる福音書冒頭』である限り、「知性認識」に基づく「創造」という基本的理解はいかなる場合でも揺ぐことはないのである。

エックハルトにおいて、神は有ととらえられたのか、知性認識であるかととらえられたのか、いったいいづれの理解が優位であり、固有であるのか、といった間は、エックハルトの全体思惟を眺望するような有効な解釈の地平を切り拓くための問とはならない。

その時その時のテーマ性により、その都度の有効なアクセスがパースペクティヴの自在な変換を通じて図られていると考えるべきである。「必要なことはただひとつ」という聖句をエックハルトは好んで引く。「ただひとつの必要なこと」へと辿りつくべく多くの途が様々なパースペクティヴ変換を介して立てられる。

「始原」論が creatio, generatio, esse をめぐる思惟の Triade 構造を有する、ということの内にもこのことは十分にうかがわれるのである。

註(1) Vgl. *Tabula auctoritatum libri Exodi*; LW II, 2, 7-9,

(2) 山田晶氏によれば、ヘブル原文の直訳であるこの *Ego sum qui sum*. は近世以降の聖書原文の歴史的批評的研究の成果によってもその解釈は多岐に渡るとして、次の五つの解釈が挙げられてある。一、神の現在 (*Dasein, vorhandensein*) の強調、二、神が汝らと「ともに在る」 (*Mitsein*) 事の強調、三、神が「在らしめる者」であることの強調、四、異邦人の神が「無」であるのに対して、イスラエルの神こそは真実に「存在する」神であることの示し、五、この不可解な言表のうちに神の「隠れた者なること」 (*Verborgenheit*) が示されていること等である。山田晶『在りて在る者』創文社、1979年、S. 6. 参照

(3) In *Exod.* n. 14; LW II, 20, 1-7.

(4) *Ibid.* n. 14; LW II, 20, 9-10.

(5) Vgl. *ibid.* n. 15; LW II, 20, 11-12.

(6) Vgl. Thomas Aquinas, In *Perihermeneias* II c. 10 lect. 2n. 2, l 79b, ここで語られている *secundum adiacens* とは *Prologus in opus propositionum* n. 3; LW I, 167 で語られていたように、*esse* の述語としての用法がこれにあたり、*esse* の *copula* としての用法から区別される。

(7) Avicenna, *Met.* VIII c. 4.

(8) Vgl. in *Exod.* n. 15; LW II, 21, 1-6.

(9) さて、ここでエックハルトが用いている、*esse* (有), *essentia* (本質), *anitas* (が有るか性), *quiditas* (何性) について相互の連関を確認しておくことにする。*quiditas* という語は疑問詞 *quid* (何か?) からつくられた抽象名詞である。疑問詞 *qualis* (どのような?) という語から抽象名詞 *qualitas* (性質) がつくられるのと同様な造語法によっている。

「何であるかということ」しての *quiditas* はそれゆえに、そのものの「本質」を問う内容を持つ。一般に「本質」と訳されるものは「*essentia*」という語である。この *essentia* という語はトマスの『有と本質』第一章の説明によれば、「有るもの *ens*」が「有 *esse*」を有することに由来する。しかもここでは、この *essentia* はただ実在的に存在するものだけに妥当する語であるとされる。すなわち実在する (*existere*) ものは、すべて何らかの本質 (*essentia*) を持っていることになる。

つまり、この世界の一切の事物は、何らかの限定、制約を受けて、「何かとして」あることになる。それゆえに、ものの「*quid* (何)」を規定する本質 (*essentia*) を「*quiditas* (何性)」と呼ぶわけである。ただし、*quiditas* といったときには、*essentia* の限定性、規定性が特に前面に打ち出されているといえるだろう。

つまり、ある事物は様々な本質によって語られるが、何であるかは別としても、何かとして存在していることは確かなことである。*quiditas* とはこの「何かとして有ること」を意味する語と解せるのである。

これに対して、「*anitas*」は事物が有るかどうかを問うこと、すなわち事物の *an est* を問うこととして、*esse* に関わる問である。つまり *quiditas* は *essentia* に関わる問であり、*anitas* は *esse* に関わる問である。この両者の間は一切の事物にあっては峻別されなければならないことになる。

(10) In *Exod.* n. 16-n. 17; LW II, 21, 7-23, 8.

(11) Emile Zum Brunn, Alain de Libera; MAÎTRE ECKHART, *Métaphysique du Verbe et Théologie négative*, 1984年 (大森正樹訳『マイスター・エックハルト——御言の形而上学と否定神学』, 国文社, 1984年, 118ページ)

(12) Vgl. *ibid.*

(13) In *Ioh.* n. 438; LW III, 375, 7 ff.

- (14) Alain de Libera a. a. O. 大森訳119ページ
 (15) Pr. 28; DW II, 68, 3.
 (16) Quaestiones Parisienses I, n. 1.; LW V, 38, 2-3
 (17) Cod. Amplon. Fol. 181 [E] col. 13-14; LW I, 52, 17
 (18) Quaestiones Parisienses I, n. 9; LW V 45, 9-11
 (19) 「本質 *essentia*」とは、*esse* を有する実際に存在しているものの現定性としてとらえられるが、また一方で、「フェニックス」「ペガサス」などといった実際には存在しない架空のものにも、それが何であるかという規定性としての本質は考えることができる。後者の場合その本質は「ratio 規定概念」とされるものであり、*essentia* とは *esse* を有する実際に存在するものに対する規定性と理解されねばならないであろう。その意味で *essentia* を「本質」と訳するのは、後者の場合の「ratio」をも意味上含むことになるので、必しも適訳とはいいがたいところがある。しかし存在しない架空のものの本質は「*essentia*」ではなく「*rario*」の語を用いるという前提理解の上で、この *essentia* を「本質」と訳すことに同意しておく。
- 以上の観点からすれば、すなわち、*essentia* とは事物における *esse* の限定性として用いられているという観点からすれば、*quiditas* の語は、存在しない架空のものの概念規定 (ratio) をも意味するので、用法としては、より広い意味領域を覆うことになる。*quiditas* がむしろ「本質」と訳され、*essentia* の方は「有相」とでも訳したい語である。

- (20) Vgl. in Exod. n. 18; LW II, 23, 9-14.
 (21) In Exod. n. 18; LW II, 23, 14-24, 7.
 (22) トマスは『神学大全』I, 第三問題, 第四項で、三つの観点より、神においては、本質 (*essentia*) と有 (*esse*) とは同じものであることを論証している。「神は単に、その本質であるにとどまらず、さらにまたその *esse* である。このことの理由は多くの仕方でも示されることができ。すなわち、

まず第一に、およそもののうちにあり、しかもその本質に属しないところのものは、いずれも、その本質を構成する根源的要素 *principia essentiae* によって原因されているものであるが (すなわち、種に伴う固有の論々の附帯性のごときはそれであり、例えば『笑いうる』ということが人間には伴うのであるが、これは種の本質的諸要素によって原因されている)、さもなくば、何らか外的なものによって原因されているものなのであるか (すなわち、例えば湯における熱さというものは火によって原因されている)、のいずれかでなくてはならない。いま、それゆえ、事物の *esse* ということがその本質に属しないものであるにおいては、この事物の *esse* は、当然、何らか外的なものによって、原因されているのであるか、さもなくば、この事物の本質的要素によって原因されているのであるか、のいずれかでなくてはならぬ。ところで *esse* が事物における単なる本質的諸要素によって原因されるということとはありえないことであって、いかなる事物も、およそそれが原因された *esse* を持つものであるかぎり、自らをもってしては自らの *esse* を原因するに充分ではないのである。かくして、その *esse* がそのものの本質とは別のものであるところのものは、いづれも他者によって原因された *esse* を有しているのでなくてはならない。しかるに、こうしたことは神の場合にあっては容認されることができない。われわれはすなわち、神をもって第一作動因だとなしているのだからである。神にあってはそれゆえ、*esse* とその本質が別のものであることは不可能である。第二に、*esse* は、あらゆる形相ないしは本性にとってその現実性 *actualitas* である。事実、善性 *bonitas* とか人間性 *humanitas* とかは、われわれがこうしたものの存在していることを表示するのではないが、その現実態において表示されてはいないのである。それゆえ、*esse* そのもの、これとは別のものとしての本質に対する関係は、あたかも

現実態の可能態に対する関係のごとくでなくてはならない。それゆえ、神にはいかなる可能態的なものも存しない以上、神における本質は神の *esse* と別のものではありませんという帰結が導かれる。神の本質は、かくして、神の *esse* である。第三に、例えば火 *ignis* を有しつつも火であるのではないところのもの、かかるものは分有による火熱せるもの *ignitum* なのであるが、これと同じように、*esse* を有してはいても存在であるのではないところのものは分有による有るもの *ens* である。ところで、神は、自らの本質にほかならない。もし、それゆえ神が自らの *esse* であるのではないとするならば、神もまた分有による有るもの *ens per participationem* であって本質による有 *ens per essentiam* ではないこととなり、従ってまた、第一の *ens* ではないという不条理な帰結が導かれる神はそれゆえ、自らの *esse* なのであって、単に自らの本質たるにとどまるものではない。」(『神学大全』創文社、高田三郎訳、S. 62-63.)

- (23) Dux neutrorum IC. 62 (26r 11 seq.)
- (24) YHWH のヘブル語は יהוה であり、sum は יהי であり、その語の類似からの発想でもありうるとされる。LW II, 25 参照。
- (25) Vgl. *ibid.* n. 19; LW II, 25, 3-6.
- (26) 『旧約新約聖書大事典』教文館、「神聖四字 Tetragramm」の項参照。
- (27) In Exod. n. 19; LW II, 25, 3-13.
- (28) *Ibid.* n. 19; LW II, 25, 14-17.
- (29) *Ibid.* n. 20; LW II, 26, 1-5.
- (30) *Ibid.* n. 20; LW II, 26, 5-14.
- (31) *Ibid.* n. 21; LW II, 27, 3-28, 10.
- (32) In Gen. I. n. 77; LW I, 238, 2.
- (33) *Ibid.* n. 77; LW I, 238, 2-7.
- (34) アウグスティヌス『創世紀逐語註解』第二卷第八章。
- (35) S. Thol. I, q. 74, a. 3.
- (36) In Gen. I, n. 78; LW I 239, 16-240, 1.
- (37) *Ibid.* n. 78; LW I, 240, 1-7.
- (38) *Ibid.* n. 25; LW I, 204, 7-11.
- (39) In Gen. II, n. 202; LW I, 674, 3-6.
- (40) In Ioh. n. 540; LW III, 471, 6-12.
- (41) *Ibid.* n. 540; LW III, 471, 13-472, 5.
- (42) Quaest. Par. I, n. 7; LW V, 43, 13-44, 1.
- (43) Prol. gener. n. 15; LW I, 160, 2.
- (44) *Ibid.* n. 17; LW I, 160, 14, -161, 1.
- (45) *Ibid.* n. 17; LW I, 161, 2-3.
- (46) *Ibid.* n. 18; LW I, 163, 3-5.
- (47) Vgl. *ibid.* n. 19; LW I, 163, 7-10.
- (48) *Ibid.* n. 19; LW I, 163, 10-12.
- (49) *Ibid.* n. 20; LW I, 164, 5-13.
- (50) *Ibid.* n. 21; LW I, 165, 2-3.
- (51) Tabula auctoritatum bibri Genesis, Auct. I. v. 1; LW I, 133, 4-7.
- (52) In Gen. I, n. 2; LW I, 186, 3-12.
- (53) In Gen. I, n. 3; LW I, 186, 13-187, 10.

- (54) Ibid. n. 4; LW I, 187, 13—14.
 (55) Ibid. n. 4; LW I, 187, 13-189, 6.
 (56) Ibid. n. 6; LW I, 189, 7-15.
 (57) Ibid. n. 7; LW I, 190, 1-191, 6.
 (58) Pr. 10; DW I, 171, 3-11.
 (59) Pf. Pr. 56.
 (60) Vgl. in Gen. I. n. 10; LW I, 193, 11-13.
 (61) 【神学大全】第一卷第四十七問題第一項「自然的な能動者 *agens per naturam* は、そのもののそのものたる所以の形相 *forma per quam est* によって働く、一つの能動者には、しかしこうした形相は一つしかない。だからかかる能動者は、ただ一つの働きしかないものである。意志的能動者 *agens voluntarium* は、これに対して、その知性認識した形相 *forma intellecta* によって働くのであるが、神は、さきに示されたごとく、まさしくかかる性質の能動者である。それゆえ、神による多の認識が、神の一性・単一性にもとるものではないこと、もさきに示されたごとくであって、結局は、神はあくまで一でありながらそれでいて多をつくることができる、という帰結が導かれる他はない。」(創文社版、日下昭夫訳、77ページ参照)
 (62) In Gen. I, n. 10; LW I, 194, 1-4.
 (63) Ibid. n. 11; LW I, 194, 11-195, 3.
 (64) Ibid. n. 12; LW I 195, 10-196, 10.
 (65) Ibid. n. 16; LW I, 199, 10: in principio, id est rationabiliter
 (66) Ibid. n. 17; LW I, 199, 11-200, 1.
 (67) Vgl. ibid. n. 17; LW I, 200, 1-3.
 (68) Prol. gener. n. 8; LW I, 153, 4-5.
 (69) Vgl. ibid. n. 8; LW I, 153, 6-8.
 (70) In Gen. I, n. 20; LW I, 201, 4-5.
 (71) Ibid. n. 20; LW I, 201, 6-9.
 (72) Burkhard Mojsisch, Meister Eckhart: Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg, 1983, S. 26.
 (73) こうした思惟の潤源としては、ノイブラトニズムのプロクロスが第一に挙げられるであろう。プロクロスの『神学綱要』「命題30」「あるものから直接に生み出されたものはすべて、それを生んだものの中にとどまり、かつ、それから発出する。」に対するプロクロスの「証明」は、「もしすべての〈発出〉が、第一義的なものがもとの状態を保っているままでおこなわれるのであれば、(命題26)、そしてまた似ていないものより先に、似ているものが生み出されるのだから、(命題28)、〈発出〉は、類似性を通して完成されるのであれば、(命題29)、生み出されたものは、ある意味では、それを生んだものの中にとどまっていることになる。というものも、完全に発出したものは、とどまっているもの(発出の源となっているもの)と同じではなく、完全に離れてしまつて別なものになっているかである。しかし、発出したものがその源と共通なあるもの・それと一つになっているものをもっていなければならないとすれば、発出の源となっているものがそれ自身のうちにとどまっていたように、発出したものも、その源となっているものの中にとどまっていることにならなければならない。だが、もしその源から発出しないう、もしそこにとどまっているだけなら、それは、原因(つまり源)と別なものになることもなければ、その原因がもとの状態を保っているときに、そこから別のものとして生まれてきたものとなることもないであろう。もし原因と別なものとなるのなら、原因とは異ったものとして、そこから離れていなければならないことになるからである。しかし、原因はもとのままにとどまっているけれども、別

のものとしてそこから離れているのであれば、これを可能とするために、生み出されたものは、とどまっている原因から発出してしまったのでなければならない。

したがって、生み出されたものは、生んだものと同じものを持っているという点では、生んだものの中にとどまっており、生んだものと異っているという点では、それから発出していることになる。だが、生み出されたものは、生んだものと似ているのだから、ある意味ではそれと同じであり、別の意味では異なっているのである。したがって生み出されたものは、生んだものの中にとどまり、かつ、それから発出する、ということになるのであって、この二つの関係は別々に切り離すことができないものなのである。」(『プロティノス、ボルビュリオス、プロクロス』(『世界の名著』田之頭安彦訳、中央公論社、472～473ページ参照)

(74) Erwin Waldschütz: *Denken und Erfahren des Grundes, Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts*, Freiburg, 1989.

(75) In Gen. I, n. 20; LW I, 201, 10-11.

(76) Ibid. n. 21; LW I, 201, 12-202, 5.

(77) Pr. 8.; DW I, 132, 7ff.